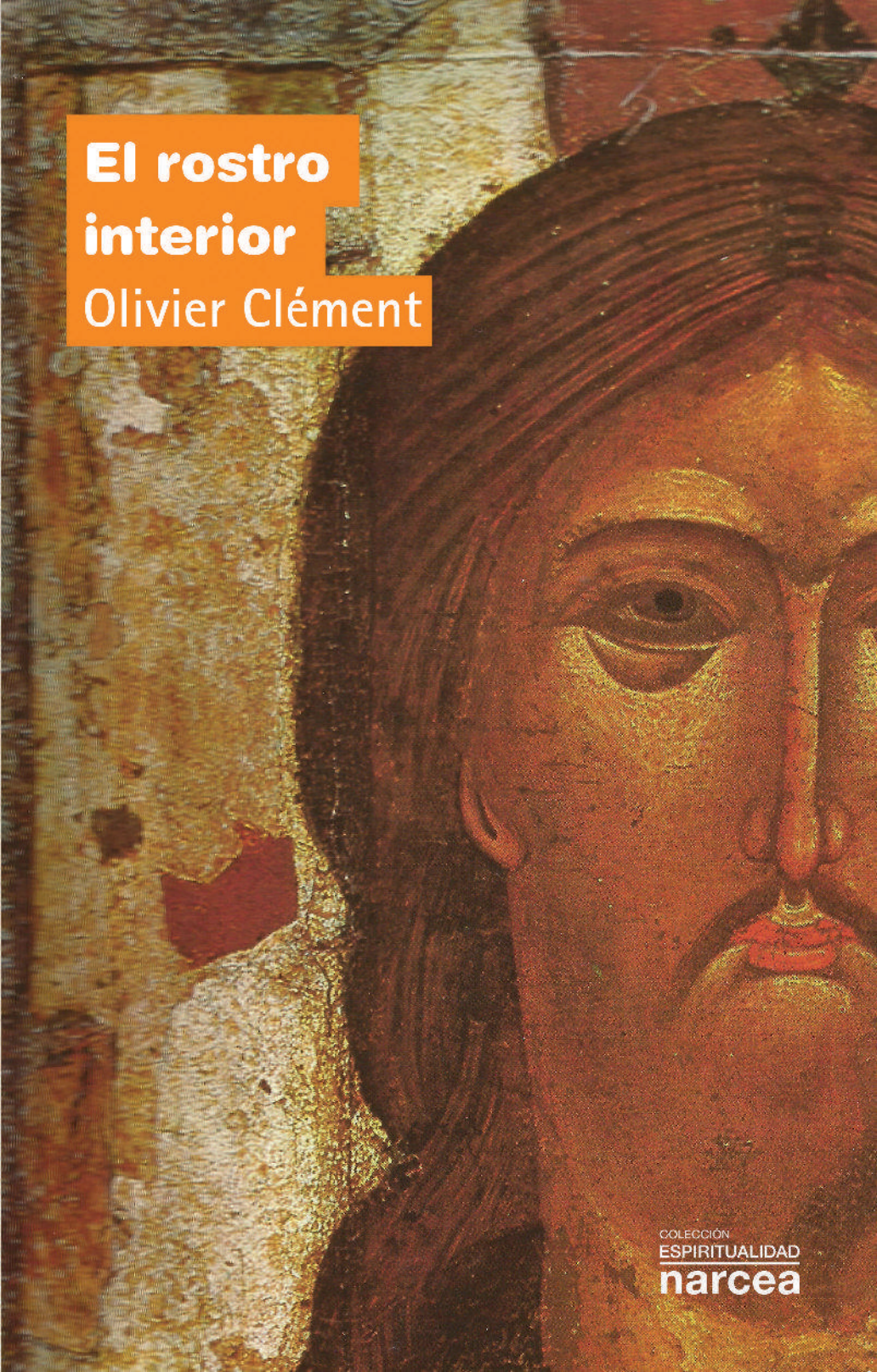
El rostro interior

Olivier Clément



COLECCIÓN
ESPIRITUALIDAD
narcea

Olivier Clément

El rostro interior

NARCEA, S.A. DE EDICIONES

Olivier Clément ha publicado en NARCEA:

- **Dios es simpatía**
- **Unidos en la oración**

Nota del Editor: En la presente publicación digital, se conserva la misma paginación que en la edición impresa para facilitar la labor de cita y las referencias internas del texto. Se han suprimido las páginas en blanco para facilitar su lectura.

© NARCEA, S.A. DE EDICIONES
Paseo Imperial 53-55. 28005 Madrid. España
www.narceaediciones.es

© Yves Briend Editeur / Salvator, Paris, 2017
Título original: *Le visage intérieur*
Traducción: Juan Carlos G. Jarama

ISBN papel: 978-84-277-2478-5
ISBN ePdf: 978-84-277-2479-2
ISBN ePub: 978-84-277-2480-8
Depósito legal: M-19528-2018

Impreso en España. Printed in Spain
Imprime: Safekat

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

Introducción 7

El rostro y el icono 9

El misterio del rostro. El Dios rostro. El icono, rostro transfigurado.

Silencio y palabra de Dios 51

Aproximación antinómica o el Dios paradójico. Notas sobre el Espíritu Santo. Algunos caminos hacia el Espíritu: el silencio, la belleza, el eros, la feminidad, el cosmos, la vida. El hombre trinitario.

San Serafín de Sarov, profeta y testigo de la luz ...89

El *estarez*: un hombre llevado. El descenso al infierno. El "resucitado". El mensaje: "la adquisición del Santo Espíritu", la conversión evangélica, hacia los tiempos nuevos.

Literatura y fe. Aproximaciones 117

La búsqueda. El asombro. La diaconía del afuera. La elaboración poética como experiencia espiritual.

Dostoievski, testigo 147

Tradición y profecía. "Una negación muy poderosa". "El Dios de la alegría".

© narcea, s. a. de ediciones

INTRODUCCIÓN

Los ensayos que constituyen este volumen han sido redactados con ocasiones diversas aunque los he reescrito y desarrollado para formar con ellos un conjunto publicable. Hay algunos temas fundamentales que se imponen: el silencio y la cruz, el Espíritu y la tierra, el rostro y el icono. Conciernen, como se verá, ante todo al conocimiento vivido de Dios y a esa verdadera belleza de la que Dostoievski dice que "salvará al mundo". El Occidente y el Oriente cristiano se reencuentran sin cesar, y yo no he dudado jamás, dentro de la perspectiva de un cristianismo en el que el Padre y el Espíritu encuentran su lugar, dejar expresarse a veces al judaísmo, al islam o al oriente más lejano.

En este tiempo de "revuelo y furor", me parece que solo cuenta, a largo plazo, la renovación espiritual que avanza discretamente. Solo ella podrá dar a los hombres razones para vivir sin odio, sin odiarse, y la posibilidad de creer sin tomarse por demiurgos, sino con el respeto justo a los rostros y a la tierra. Puede que estos ensayos, escritos al margen de las modas, contribuyan humildemente a esta renovación.

© narcea, s. a. de ediciones

EL ROSTRO Y EL ICONO

La revelación bíblica, al afirmar que Dios se ha hecho rostro y que el hombre es imagen de Dios, ha privilegiado el rostro. El encuentro de las miradas y también el encuentro de los labios son específicos de esta tradición. Nada de esto se da, por ejemplo, en el erotismo sagrado de la India donde la unión de los cuerpos, como se representa sobre los muros de los templos, se acompaña de la plenitud cerrada de los rostros desnudos en una interioridad impersonal.

Hoy, sin embargo, la "muerte de Dios" amenaza al rostro humano. La masa amorfa de los totalitarismos y la masa solitaria de las nuevas grandes ciudades lo borran de la misma manera. Una civilización de la huida ante la muerte (y ante el misterio) lo ahoga en el barullo de los ruidos, de las imágenes, de los alimentos, de todo este juego –en la superficie de la existencia– de agresiones nerviosas y de compensadoras torpezas carnales. El rostro humano ha desaparecido de la pintura contemporánea de la que Max Picard decía, desde 1929, que coloca lápidas sepulcrales sobre la faz asfixiada del hombre.

Hoy, sin embargo, el arte no figurativo, cuando pasa de los fantasmas a las esencias espirituales, esboza extrañas músicas, ángeles con la boca cerrada, en torno a

© narcea, s. a. de ediciones

una inefable natividad… Las filosofías de la diferencia, y esta "tercera cultura" que Jean-François Six ve surgir entre los jóvenes, presentan el misterio en la alteridad misma del otro. Expulsado de la pintura, el rostro reaparece, irrisorio y patético, en los toscos planos del cine y la televisión. Si, desde orientes lejanos, vienen los rostros (los no-rostros) absorbidos por el "en-stasis" que ellos saborean, de un oriente menos lejano, oriente sin embargo por su sentido de la universal sacralidad, fundamentalmente cristiano, nos llega el testimonio del icono, es decir, de una eternidad que se abre en lo inagotable de un rostro, de un Dios que se ha hecho realmente rostro para permitirnos descifrar en él, único pero no separado, la faz humana. La última prueba (mos-tración, no demostración) de la existencia de Dios, dice Paul Evdokimov, es icónica. Está hecha de la irradiación de ciertos rostros.

De ahí la urgencia de una reflexión sobre el rostro, como espera del icono, y también como icono blasfemado (en Dostoievski, los grandes blasfemos rompen los iconos, para destruir lo que cada uno de ellos puede llegar a ser). Reflexión que nos conducirá al "rostro de los rostros", el de Dios hecho hombre, y al icono del hombre deificado.

El misterio del rostro

La contemplación del rostro nos introduce en una dramaturgia, como si en él se inscribiera la luz del origen, después de la noche y la espera de un sol eterno.

Todo rostro, por desgastado que esté, aunque esté casi destruido, a poco que nosotros lo entreveamos con la mirada del corazón, se revela único, inimitable, escapa a la repetición. Se pueden analizar sus compo-

© narcea, s. a. de ediciones

nentes, desmontar fríamente, o cruelmente, su ensamblaje, conducirle así al mundo de los objetos que se explica, o sea, que se posee. Mirado sobre el fondo de la noche, de la nada, el rostro es un archipiélago inhabitado, una caricatura descalificante. Mirado del lado del sol, el rostro revela a otro, a alguien, una realidad que no se puede descomponer, clasificar ni "comprender", pues está siempre más allá, extrañamente ausente cuando se la quiere asir, pero que resplandece desde su más-allá mismo cuando se acepta abrirse a ella, "prestarle su fe" como dice admirablemente la lengua arcaica. El rostro se resiste a la posesión no por una imposibilidad material, sino porque su manifestación, siempre imprevisible, tal vez por un detalle minúsculo que desafía la previsión, cuestiona, como lo ha notado Emmanuel Lévinas, mi "poder de poder"[1]. Así pues, no es una cosa entre otras, ni una integral, por rica y compleja que sea (su pobreza, su desnudez significa más), sino que atraviesa su propia forma y todas las formas del mundo, de modo que ya no es de este mundo: modelado en el barro, pero viniendo de otra parte, siempre es el reverso de una máscara mortuoria. Me mira y me habla y así me invita a una relación que no sea de poder. Espera el encuentro de miradas como acogida recíproca, espera mi respuesta y mi responsabilidad. La mirada expresa sobre todo la translucidez de este mundo a otra luz, al resplandor de otro mundo. Sin embargo, los ojos no son solamente la visión de la luz sino su donación. En la prisión indefinida del mundo, el rostro abre una brecha, constituye como una apertura de trascendencia.

---

[1] *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff, Leiden, 1961, p. 172. Traducción castellana: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2012.

© narcea, s. a. de ediciones

Así el rostro es el límite de este mundo y de otro. Eso se manifiesta notablemente en la relación del silencio y la palabra. Es el silencio, un silencio pleno, epifánico, lo que transforma el rostro en presencia del más allá. En el hombre pacífico, en el niño atento, el arqueo de la frente hace discurrir el silencio como una bendición sobre los órganos de los sentidos que se disponen en el rostro. La cúpula silenciosa de la frente, la claridad silenciosa de la mirada, la escucha silenciosa de las orejas compone para los antiguos el rostro celeste que unifica, purifica el rostro terrestre de la nariz, de las mejillas y de la boca. Así la nariz y la boca no hacen sino recordar el sexo, con el simbolismo masculino y femenino respectivamente[2]; la nariz puede también percibir el Soplo de vida: "Dios modeló al hombre con el barro del suelo, insufló en sus narices un soplo de vida y el hombre fue un ser viviente" (Gn 2,7). La nariz percibe el perfume del Espíritu en el olor del humus después de la lluvia, olor fecundo en que se expresa la unión del cielo y la tierra. La boca puede hablar de la sobreabundancia del corazón, de la sobreabundancia del silencio. La cruz del rostro, un pájaro que cae, se convierte en el movimiento de una metamorfosis. Lo celeste se despliega horizontalmente como una nube luminosa en lo alto del rostro para descender a grandes golpes de alas, penetrar por el soplo humano mezclado con el Soplo divino en la carne de la tierra y hacerla dulce y ligera, de suerte que la boca a su vez se esfuma; en *Pabellón de cáncer*, cuando Vera habla y sonríe, su boca vibra como una alondra en pleno vuelo[3].

Particularmente es del rostro del que se puede repetir lo que dice Gregorio de Nisa del hombre en su

[2] En francés, nariz es masculino y boca femenino (Nota del traductor).

[3] Alexandr Solzhenitsyn. *Pabellón de cáncer.* Tusquets, Barcelona, 1993.

© narcea, s. a. de ediciones

dimensión personal: que está llamado a llegar a ser "microcosmos y microthéos", síntesis del mundo en la imagen de Dios. El infinito brilla en el sin-fondo de la persona, en esa realidad inaccesible que las energías del amor hacen participable, en ese más allá que se revela y brilla. El patriarca Atenágoras evocaba el "océano interior de una mirada" y Lévinas une "la desnudez total de los ojos, sin defensa" y la "desnudez de la apertura absoluta al Trascendente"[4].

El rostro es el lugar –no espacial– en que la persona se descubre como imagen de Dios, enraizada en lo celeste, y por ello capaz de asumir la humanidad entera, cuya historia llega a ser su propia historia, y el cosmos entero que se hace, a la vez, su cuerpo y su lenguaje por el cual conversa con Dios y con los otros, devolviendo a Dios el mundo. La unidad humana, en el sentido más realista, no de simple semejanza sino de consubstancialidad, se expresa a través de relevos, de linajes, lenguas, culturas, formas de oración: la continuidad de los padres deposita, mejorando, sus finas capas de nácar en el interior del rostro. La asunción del mundo se realiza a través de paisajes precisos. Los estratos de la historia, la interiorización de los paisajes crean verdaderas "cosechas" de rostros. Estas cosechas serán tanto más sabrosas cuanto el hombre viva en las culturas graves y lentas, donde aprende a hacer silencio para acoger la tierra y el cielo: hombres de pueblos y de viejas ciudades; hombres de la montaña, de viñedos o del mar; hechura de la adoración: la vieja liturgia latina, densa, recogida, modela el rostro del benedictino, rostro tallado en la piedra de la fe. La liturgia bizantina, fluvial, interiorizada por un método de invocación, da un rostro translúcido al monje athonita del monte

[4] *Totalité et infini*, p. 173.

© narcea, s. a. de ediciones

Athos, en la cascada de la barba y los cabellos. La certeza de la omnipresencia sacramental redondea el rostro del cura católico y el ansia de una fe tendida hacia lo inaccesible marca el rostro del pastor protestante.

Cuando el rostro se convierte en un abismo de silencio, como en el pescador o en el montañero, la naturaleza se inscribe con una extraña fidelidad: "El habitante de las montañas ha escrito sobre su rostro la imagen de las montañas. Los huesos de ese rostro son rocas abruptas. Hay sobre ese rostro puertos, rincones, cimas; la claridad de los ojos por encima de las mejillas es como la claridad del cielo por encima de los pliegues oscuros de las montañas"[5].

Otra cruz se inscribe en el rostro del hombre. No está situada sino que es como un remolino que disgrega o endurece: la de la llamada y el rechazo, la comunión y la posesión, el impulso hacia la libertad y la angustia de la finitud; la belleza y la decadencia. Los filósofos de la existencia han dicho ya todo sobre la mirada que me petrifica y me roba el mundo, que hace de mí una ausencia vacía, un objeto. El movimiento del rostro se invierte: no ya de lo alto a lo bajo, de lo celeste iluminando lo terrestre, sino de abajo hacia lo alto, lo terrestre eliminando lo celeste: de la boca despectiva y cautivadora a una nariz que se convierte en pico u hocico, a la mirada que fija y posee, a la inteligencia puramente cerebral de la frente.

Originalmente, la frente unifica la dualidad de las orejas y de los ojos; por la nariz el soplo se convierte en flecha hacia el corazón, de suerte que reconstruye su unidad con la inteligencia. En el vértigo de la decadencia, el corazón es olvidado, se hunde en la incons-

[5] Max Picard. *Le visage humain.* Buchet/Chastel, Paris, 1962.

© narcea, s. a. de ediciones

ciencia, la avidez de las entrañas sube por la boca y la nariz, escinde la inteligencia, desdobla la mirada por un embargo hecho de oposiciones o de confusiones. El rostro oscila entre la alegría cautivadora, devoradora, incluso fusional, de la boca y el carácter implacable de la mirada. En el límite, como en ciertas orgías de carnaval, el cuerpo se desnuda y el rostro se enmascara, se convierte en máscara.

En las sociedades "tradicionales", la máscara es ambivalente. A veces evoca una metamorfosis espiritual, la forma animal, experimentada como reflejo o incorporación de un estado "angélico" o "divino", que sirve de mediación. Se encuentra esta idea en numerosos Padres de la Iglesia, para los cuales lo espiritual, en su "contemplación de la naturaleza", debe asimilar la sabiduría incluida en ciertos comportamientos del mundo animal. También ven en otros comportamientos de la animalidad la manifestación cósmica de las "pasiones" que el hombre debe dominar… Hoy, la máscara es un divertimento, es el mismo rostro que se convierte en máscara, en reflejo de sí mismo sobre sí mismo según un juego de espejos sin salida.

Puede suceder incluso, muy de vez en cuando, quizás en un amor privilegiado, fiel al origen, que el rostro no escape a la muerte. La mirada que me liberaba inundándome de claridad, si no me petrifica en la exterioridad y la acusación, se petrifica en la muerte. "Cerrar los ojos de un muerto", es nuestro más significativo último rito funerario.

Dostoievski piensa que "el hombre conserva la forma humana tanto tiempo cuanto cree en Dios"; más modestamente digamos que en cuanto permanece capaz de transcenderse al encuentro del misterio. Si este encuentro se pierde, si este movimiento de supe-

© narcea, s. a. de ediciones

ración no puede producirse, el rostro pierde su centro de gravedad espiritual, esa apertura al otro mundo en relación al cual se ordena. La entropía se adueña de él. Las experiencias del destino individual como las de la civilización que en adelante le condicionarán (pues ha perdido el recurso al inexpugnable más allá) se gravan brutalmente en su carne, la transforman en una caricatura demasiado individual, esculpida en la piedra gris del aislamiento, o le colocan en una especie de anonimato. Faltan la paz y la profundidad del silencio interior en el que los estigmas de los eventos individuales y colectivos pueden cicatrizar en la luz. Se eleva un murmullo de "vanas palabras", alimentado unas veces por la maquinaria de la boca, otras por los medios. Cada parte del rostro parece gritar y el rostro entero se disuelve en esa cacofonía. En lugar de la palabra es el grito. En lugar del verdadero silencio, el vacío.

El rostro pierde entonces su papel de mediador entre la sociedad y el universo, por un lado, y el Trascendente por otro. Es un rostro de huérfano al que ninguna comunidad protege. Los vagos y los famosos de la actualidad le invaden. "Los árboles en el rostro están como aserrados, las montañas como desescombradas, el mar como agotado"[6]. La megalópolis abstracta y solitaria se despliega en el vacío de este rostro. No la verdadera ciudad, que concentra la inteligencia y la belleza y de la que se puede decir que, si el hombre es "imagen de Dios", ella es la "imagen de la imagen", sino los arrabales informes de la sociedad industrial en Europa o los corazones de las ciudades rotas de los Estados Unidos. Ahí es sin embargo donde hoy se pueden ver verdaderos rostros, a duras penas arrancados a las culturas de la lentitud y del silen-

[6] Max Picard. *Ob. cit.*

© narcea, s. a. de ediciones

cio, no ahogados todavía en la grasa de la "sociedad de producción", pero estos son rostros de excluidos.

Un texto atribuido a un gran monje de la antigüedad, Macario el Grande, define a los hombres caídos como los prisioneros encadenados que no pueden jamás mirarse el rostro. Nada ilustra mejor esta observación como una banal película pornográfica. El erotismo sin amor no conoce del rostro sino las "zonas erógenas": máquina de placer. Por el contrario, Nietzsche, citando a Stendhal, afirma que, en el verdadero amor, el alma envuelve al cuerpo. El odio –o simplemente la ignorancia– del rostro se inscribe en la relación de dominio, de explotación, de exclusión que evoqué hace un momento.

En la Antigüedad griega, a un esclavo se le llamaba *aprosôpos*: el que no tiene rostro. Durante la represión de la Comuna de París, un general hizo fusilar a los que tenían el pelo gris porque la experiencia actuaba en su contra. En su *Lettre à un otage*, Antoine de Saint-Exupéry anota que los anarquistas catalanes que le habían capturado mientras hacía un reportaje sobre la guerra de España, no miraban su rostro sino su corbata. No es el rostro lo que se mira sino su color o el largo de los cabellos que le cubren o cualquier otra señal que permite clasificar a un hombre en la categoría de *aprosôpoï*. Las ideocracias reinan sobre una sociedad sin rostros.

El odio del rostro, en fin, estalla en la violencia cotidiana. Para poseer un rostro inaccesible se impone la tortura, la amenaza, la burla, el sadismo, la inquisición. La tortura tiene como fin hacer entrar en este mundo, en este orden que es el mío, ese rostro que no es de este mundo. Incluso dislocado –cuanto más se deshace más se le golpea– el rostro escapa. Cuando se le cree tener, se refugia en la muerte. El hombre

© narcea, s. a. de ediciones

no encuentra su poder sobre el otro más que dándole muerte. Pero la muerte es enigmática.

Fuera del paraíso de los orígenes, Caín no cesa de matar a Abel. Pero para el hombre de la Biblia, entre el cuchillo y la víctima se interpone el carnero enredado en el matorral, el Cordero crucificado. El mandato: "No matarás" inaugura la redención del rostro. El origen se recuerda en el rostro desgastado por las lágrimas y por la sonrisa.

Las lágrimas testimonian que el hombre no está hecho para lo ineluctable. Ellas son oración, imploran, apuntan a una vida más fuerte que la muerte, un amor más fuerte que la separación y que el odio. La piedra que sella el santuario del corazón e impide a los ojos ver su luz se disuelve en el agua bautismal de las lágrimas. Las lágrimas son una amargura iluminada; evocan un sentido misterioso y, cuando el sinsentido parece que nos agobia, ellas son atravesadas por la fe en la posibilidad de lo imposible. Puede que quieran colmar el abismo de la separación… "Las verdaderas lágrimas, escribe Pierre Boutang, revelan que, en las situaciones sin salida, no hay grandes personas"[7]. Cuando el corazón se hace consciente en las lágrimas, nosotros nos hacemos "semejantes a los niños", dice el Evangelio.

La sonrisa también nos conduce al asombro de la infancia cuando se libra del miedo y, simplemente, se maravilla. Abre el paraíso. Tiende al otro una pasarela sobre el abismo, de rostro a rostro. En la *Lettre à un otage* de Saint-Exupéry todo se aclara cuando uno de los carceleros, al pedir un cigarrillo, reencuentra los ojos de su prisionero y esboza una sonrisa. *Car fût-il une fois souri, c'est la fin de toute misère* (*porque incluso una vez sonrió, es el fin de toda miseria*) escribe Blake.

[7] Pierre Boutang. *Ontologie du secret,* PUF, París, 2016, p. 311.

© narcea, s. a. de ediciones

Las lágrimas y la sonrisa se encuentran, dicen los antiguos ascetas cristianos, cuando la "memoria de la muerte" se transforma en "memoria de Dios": "El que se ha revestido de lágrimas como de un vestido de bodas, conoce el dichoso sonreír del alma"[8].

La decadencia del rostro se inscribe banalmente en la marchitez de la belleza juvenil. Se le ha dado al rostro algo, una especie de ser impersonal, casi vegetal, tal como el arte griego arcaico lo ha representado con esa sonrisa inmóvil de los *kouroï* y las *koraï*. Esto, a menudo, el rostro no lo ha sabido retener ni interiorizar; no ha sabido apropiárselo personalmente. Se siente impactado por el brillo que envuelve un adolescente o una joven pareja, aunque pocos meses más tarde esta gloria se haya borrado. De ahí la tentativa desesperada de salvaguardar la primera belleza con los artificios de la cosmética, con el maquillaje, cuando viene la época del gran viento y del gran sol. Vemos a viejos adolescentes corriendo tras su sombra donde la belleza juvenil, traicionada por la desarmonía y, en relación con ella, por la palabra y la mirada, hace pensar en una máscara, en un cebo puesto sobre el individuo por la especie que la arranca cuando ha pasado el tiempo de la producción y de la reproducción.

Sin embargo, con la edad, puede iluminar al rostro otro tipo de belleza, una belleza labrada desde dentro, crecida en el corazón, lustrada con un sol secreto, ajustada a la palabra y a la mirada. Esta belleza hecha de paciencia, de confianza, de humilde servicio, transfigura las arrugas que ya no son señales de declive ni de muerte, sino grietas de la crisálida que se entreabre. La luz de unos ojos que han llorado y la de la sonrisa encuentran correspondencia con la blancura de los ca-

[8] San Juan Clímaco. *Escala espiritual*. Sígueme, Salamanca, 1988, 7° grado.

© narcea, s. a. de ediciones

bellos y la barba. Este paso de la sombra o del brillo del cabello, que es señal de fuerza y de sensualidad, a una blancura primero mezclada y finalmente soberana parece señalar las etapas de una transfiguración.

La señal última de una redención posible es esa belleza grave, pacificada, totalmente interior, que baña y bendice a menudo el rostro de los muertos. La que aflora durante el sueño profundo, inevitable abandono que Péguy veía como figura de la fe. "Yo duermo pero mi corazón vela", dicen con el Cantar de los Cantares los hombres de oración. La muerte a menudo se prepara, incluso en los seres más angustiados, por una especie de remisión pacificadora. Incluso cuando está precedida de una agonía cruel, en la que el rostro resul-ta totalmente diferente, permite al icono secreto surgir por un breve momento como si la persona sellara de luz y de paz este mundo que abandona… "En el ataúd está Matriona. Su cuerpo ausente, mutilado, estaba cubierto con una sábana limpia y su cabeza envuelta en un pañuelo blanco; su rostro estaba intacto, pacífico, más vivo que muerto"[9].

El Dios rostro

El Verbo se ha hecho descriptible
encarnándose de ti, Madre de Dios.
Ha restablecido en su dignidad original
la imagen de Dios y la ha unido a
la belleza divina.
Kontakion del domingo de la Ortodoxia

En los siglos octavo y noveno, una fuerte corriente sobre la experiencia de vacío, de desierto, la experiencia de Israel retomada desde su fuente abrahámica por

[9] Alexandr Solzhenitsyn. *La casa de Matriona.* Tusquets, Barcelona, 2011.

© narcea, s. a. de ediciones

el Islam, cuestionó la legitimidad del icono pensando que la distancia del Trascendente es tal que había que condenar cualquier representación como ídolo. Entonces, los defensores del icono recordaron que Dios se dejó ver en el corazón mismo de la historia –sin dejar de estar escondido– en un rostro, el de Jesús. Este rostro expresa paradójicamente "lo visible del invisible", es el "invisible que se desvela" velándose no por atrincherarse en un más allá sino por la misma inaprehensibilidad del verdadero rostro, el que vemos en nuestras amistades y nuestros amores, el que presentimos en nuestras primeras semanas incluso antes de ser conscientes de nuestro yo, cuando sonreímos a nuestra madre o padre… Un rostro doblemente abierto: al origen y al otro, que se convierte en prójimo, un rostro cuya apertura al origen resulta infinitamente próxima. El icono nos hace evidente –no con una certeza intelectual, sino con la evidencia de la iluminación del "corazón consciente"– la afirmación conmocionada de los primeros testigos: "Lo que era desde el inicio… nosotros lo hemos visto con nuestros propios ojos… la Vida se ha manifestado y nosotros la hemos visto y damos testimonio" (1 Jn 1,1-2).

Ha aparecido un rostro que era –que permanece inseparable en el icono y en lo íntimo de la contemplación– totalmente transparente en el origen, ese al que Jesús llama el Padre: el abismo inaccesible de donde todo proviene y que se revela como infinita ternura, fuente del Soplo que anima a Jesús y con el que nos anima. De ahí que a la pregunta de los que le dicen: "Muéstranos al Padre", con una tristeza asombrosa Cristo responde: "Hace tanto tiempo que estoy con vosotros, cómo me decís: 'Muéstranos al Padre'. Quien me ha visto a mí ha visto al Padre" (Jn 14,9) "Nadie ha visto nunca a Dios", el Inaccesible, el Sobre-esencial,

© narcea, s. a. de ediciones

como dice el apóstol Juan al inicio de su evangelio; "el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer" (Jn 1,18). Por eso, en el arte del icono, el Padre no puede ser representado. El séptimo concilio ecuménico, que precisó el valor de las imágenes y su veneración, lo prohibió y el concilio de Moscú lo renovó en 1666-1667. Lo mismo que un icono no queda nunca encerrado en un cuadro y hace "estallar" su límite hacia lo alto (sobre el que, por ejemplo, se ve el nimbo), así la distancia del Trascendente impide representar al Padre. Hay algo de idolátrico en esas imágenes de un anciano barbudo que el arte religioso occidental ha multiplicado desde finales de la Edad Media. La representación visual pretende apropiarse de Dios, encerrarle, como las sumas teológicas lo hacen con sus conceptos. De ahí nace, por reacción, el iconoclastismo de la Reforma y, por otra parte, el ateísmo moderno. Dios no es un individuo en el cielo ni dos individuos, uno joven y otro viejo, unidos por una paloma. El origen paternal se desvela y se vela al mismo tiempo en el rostro de Jesús, en el Soplo y la Luz que transfiguran ese rostro.

Las prohibiciones del Antiguo Testamento: "No te harás imagen tallada", "no representarás a Dios" siguen siendo válidas para la Fuente misma de la divinidad. Han constituido también, y no cesan de hacerlo, la prefiguración hueca de la Encarnación, una especie de indispensable aproximación negativa. Se opusieron, en tiempos del antiguo Israel, a las culturas de oriente próximo donde abundaban las imágenes impersonales. Se oponen, y esa es la función "idoloclasta" del judaísmo y del islam, a todas las idolatrías de la inmanencia ya se trate del hombre colectivo, único ser supremo para el hombre según Marx, o de la realización yóguica del "yo", donde la interioridad

© narcea, s. a. de ediciones

se autosaborea en lugar de hacerse transparencia pacificada y espejo fiel. Simultáneamente, el Antiguo Testamento anuncia la epifanía del Inaccesible, la imagen del Inimaginable, retomando los temas del rostro, el nombre, la gloria: "Dime tu nombre", "hazme ver tu rostro", con la esperanza de que el hombre encuentre así su propio rostro, ya que ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios" (Gn 1,27). Israel se encuentra ante un Tú absoluto del que el hombre es el libre reflejo. Pero hacía falta, y hace falta, esta larga aproximación negativa, esta larga fidelidad al Inimaginable –ya sea a través del combate de Jacob o de las palabras de Job– para sacar al hombre del "en-stasis" arcaico, de la discontinuidad de los instantes (esas "pequeñas eternidades de gozo" que se buscan hoy en el erotismo o en la droga) a fin de revelar en la paciencia de la fe, en el largo éxodo del desierto, al Otro, y como otro, al Padre y al prójimo…

Sin embargo, si Dios es el Totalmente Otro, no es opuesto, *non est aliud*, no es otra cosa, dice Nicolás de Cusa. La distancia se convierte así en el lugar de la gloria, de la *shekhina*, de eso que la mística judía llama las "chispas divinas" y la espiritualidad del Oriente cristiano las "energías". Es el "reverso" del Inaccesible la espalda que vio Moisés. Pero este brillo, demasiado directo, no tamizado, interiorizado por la carne terrena asumida en la Encarnación, es insoportable, y Moisés tiene que tapar su rostro porque brilla. En el judaísmo, como en el islam, el icono permanece velado lo que recuerda a los cristianos que no puede convertirse en un ídolo porque, como todo rostro, es un velo epifánico. Sin embargo, para Ezequiel, la gloria brilla con "forma de hombre" inscrita en Dios, Dios lleva en sí su Otro en una "forma de hombre". Los cánticos del Siervo, en la admirable profecía de Isaías

© narcea, s. a. de ediciones

que los cristianos de Oriente llaman "el quinto evangelio", vinculan la efusión última de la gloria a la misteriosa ausencia de esplendor y de belleza del Siervo, revelador de un Dios que se despoja.

El nombre, la cara, la "forma de hombre", la gloria no como la plenitud que consume sino como apertura de una paternidad liberadora, todo converge hacia el rostro de Jesús, hacia ese rostro que se esboza misteriosamente entre los querubines –ángeles terribles– que velan el Arca de la alianza. Las prohibiciones del Éxodo y del Deuteronomio, descartan los ídolos, crean la distancia paternal, hacen lugar al icono del Absoluto.

Se podrían multiplicar aquí las citas de los Padres. Gregorio de Nisa escribe: "La persona del Hijo se convierte en la forma y el rostro del conocimiento perfecto del Padre, y la persona del Padre es perfectamente conocida en la forma y el rostro del Hijo" (Carta 38, 8). Cirilo de Alejandría añade: "La imagen del Dios invisible, el esplendor de la persona del Padre, la impronta de su substancia ha tomado la forma del siervo… guardando, así mismo, su identidad con el Padre"[10].

Se ha hablado demasiado en Occidente de la "Palabra", hasta identificarla con la de la racionalidad y la lógica. Esta Palabra divina es también un Otro misterioso, una imagen viviente, no separada, "consubstancial". El rostro de Jesús es el icono de este icono eternal. "Cuando el Invisible se hace visible, revistiéndose de carne, representa la imagen de Aquel que ha aparecido", escribe Juan Damasceno[11]. Y otro defensor de las imágenes, Teodoro Estudita, anota: "Si el arte no pudiera representarlo, significaría… que no se ha encarnado"[12].

---

[10] *Quod unus sit Christus,* Cerf, Paris, 1964, p. 451.

[11] *Premier discours contre ceux qui rejettent les images,* PG 94, 1239.

[12] *Troisième réfutation,* PG 99, 417 C.

© narcea, s. a. de ediciones

Nicolás de Cusa dice que Jesús, porque es Dios hecho hombre, es "el hombre máximo". Se podría decir que la cara de Jesús es el rostro máximo, el único rostro totalmente abierto; el icono de Jesús es el fundamento, la posibilidad misma del arte del icono.

En el Oriente cristiano, se dice de ciertos iconos que "no son hechos por mano de hombre" (*acheiropoiètes*) porque Cristo habría imprimido sobre una tela su rostro para enviarlo al rey de Edesa enfermo. Esta leyenda remite a la occidental de la Verónica y a la Sábana Santa de Turín. Pero es evidente su sentido espiritual: la imagen consubstancial del Padre se imprimió en el seno de la Virgen, y la concepción virginal expresa bien esta ruptura de la cadena de rostros condicionados por la finitud, nacidos para morir, con esta aparición de un rostro liberado de la finitud, nacido para resucitar y resucitarnos. Que no se vea en esa natividad menosprecio sino renovación del eros humano. En el Oriente cristiano, el icono del beso de los padres de la Virgen, Joaquín y Ana exalta magníficamente el encuentro amante del hombre y de la mujer.

La Iglesia ha guardado fielmente la memoria del rostro de Jesús. El historiador Eusebio de Cesarea, al inicio del siglo IV, testimonia que los paisanos curados por Cristo habían mandado hacer su retrato; él mismo había visto esas representaciones de Cristo y de los apóstoles. De todas formas, eso no importa mucho. La Iglesia en su plenitud sacramental y espiritual no cesa de contemplar el rostro de Dios y muchos de sus miembros, alimentados de la carne misma de Dios, son iluminados por su visión. Todos los iconos de Cristo dan así la impresión de una unidad fundamental, no la de una fotografía sino la de una presencia representable pero no objetivable de la misma Persona, de la que cada pintura acentúa tal o cual aspecto,

© narcea, s. a. de ediciones

pone en camino hacia lo inagotable en un arte que no puede ser sino una celebración del reencuentro. Existe una única santa Faz cuya memoria preserva la Iglesia, revivida de generación en generación por la visión de los "espirituales", de los "hombres apostólicos" como se llama en el Oriente cristiano a los que hablan de las realidades que han visto; tantas son las santas faces como los iconógrafos, incluso como los momentos que vive el iconógrafo. El rostro humano de Dios es inagotable y tanto más desconocido cuanto se manifiesta y es representado. Será necesaria toda la historia humana para que el Dios-hombre se revele en su plenitud.

En el rostro de Jesús se realiza lo que hemos visto que se bosqueja en el rostro humano: la asunción de la humanidad y del universo. En Cristo, dice Cirilo de Alejandría, la "persona común", más exactamente el "rostro (*prosôpon*) común" de la humanidad es "revivificada". "El Verbo ha habitado en todos a través de uno solo para que, del único verdadero Hijo de Dios, esta dignidad pase a toda la humanidad por el Espíritu de santificación y para que, por uno solo de entre nosotros se cumpla su palabra: "Yo he dicho: sois dioses, hijos todos del Altísimo" (Sal 81,6; Jn 10,34)[13]. "El Espíritu, el Soplo de vida, explica Cirilo, no podía reposar plenamente sobre los hombres; ahora reposa en el Hijo encarnado para reposar también sobre nosotros"[14]. El cuerpo del Verbo, verdadero "cuerpo de Dios", está lleno de energía divina; integrándonos en este cuerpo por el bautismo y la eucaristía, recibimos también el mismo poder del Soplo: "En adelante su carne es Espíritu, sin negar que sea carne"[15]. Así,

[13] *Comentario al Evangelio de san Juan* I, 14. PG 73, 161 C.
[14] *Comentario a Isaías* 2, I. PG 70, 313 D.
[15] *Comentario al Evangelio de san Juan* 6, 64. 604 D.

© narcea, s. a. de ediciones

las "huellas divinas" que Cirilo une a la vida insuflada por el Creador "en el rostro" de Adán "brillan de nuevo en la humanidad"[16].

El rostro de Cristo constituye "el rostro común" de la humanidad: rostro de rostros, no porque elimine los otros para sustituirlos, sino porque con su brillo los penetra, los hace transparentes a su propia luz, a su incandescencia secreta, que es la del Espíritu. Cuando estamos ante un ser de bondad, de paz, de bendición, sentimos que nos abraza, que nos toma en sí, que nos asocia a la inmensidad que surge de él. Por eso, reencontrar a Jesús significa ser *en* él: su rostro no es una frontera o una magia que fascina, es una apertura de luz en la que se suprime la separación y se confirma la diferencia. Jesús no hace nunca competencia. En la apertura que Él es, en la luz que comunica, descubrimos el verdadero rostro del otro, liberado de máscaras, reunificado, descubrimos el secreto de una persona y simultáneamente el lugar de Dios. Todas las razas, todas las culturas, todas las formas de adoración encuentran su lugar y su sentido último en esta apertura. El rostro del Cristo en los iconos, color de tierra petrificada de luz, no pertenece a la raza blanca sino que es el rostro abisal del género humano, antes de todas las diferenciaciones y a través de ellas.

Es la asunción de toda la humanidad, asunción también del universo y de esta primera "con-densación" de la luz que llamamos materia. El testigo de esta transfiguración cósmica es sin duda san Juan Damasceno para quien el arte mismo del icono muestra que la Encarnación ha alcanzado la materia, la ha iluminado secretamente y le ha otorgado su profunda sacramentalidad. En Cristo, la materia se ha convertido en

[16] Ibidem, I, 33. 205 B.

© narcea, s. a. de ediciones

espiritual, se ha impregnado de las energías del Espíritu. "Yo venero esta materia por la cual me viene la salvación; la venero porque está llena de energía divina". Juan Damasceno añade: "¿No son materia el cuerpo y la sangre de nuestro Señor?"[17]. El pan y el vino, en los que se resume la naturaleza de las cosas, y también la pena y la fiesta de los hombres, se convierten en la perspectiva de este *materialismo místico*, la carne y la sangre de un Rostro. Las esencias espirituales de las cosas, sus *logoi*, se encuentran revelados por el Logos encarnado, encontrando en Él la palabra y el rostro. En Cristo la cara humana es plenamente imagen de Dios y síntesis del mundo. La oración cósmica que, por tomar una idea de la India, dormita en la piedra, sueña en la planta, se despierta y salta en el animal, encuentra aquí su plena expresión. Todo ser evoca el rostro de Cristo y encuentra en este rostro su verdad.

Rostro de rostros, rostro del cosmos, ¿tiene Cristo verdaderamente un rostro humano individual? Orígenes piensa que se manifiesta a cada uno de manera particular. Pero entonces, ¿se le puede representar?

Los Padres de los siglos VII, VIII y IX recobraron, en tensión con el universalismo crístico, con el "pancristismo" de Alejandría, el sentido semítico del Jesús histórico, de su individualidad única con su "propiedad que la distingue de los otros"[18]. Cristo es a la vez la humanidad entera, una persona sintética y un individuo que ha caminado por los caminos de Galilea y que fue crucificado "bajo Poncio Pilatos". La distinción bultmanniana del "Jesús de la historia" y del "Cristo de la fe" aparece aquí radicalmente imposible. La fe simplemente ve con el ojo del corazón, que este hombre, Jesús de

[17] *Primer discurso*, PG 94, 1249 C et 1245 A.
[18] Máximo el Confesor. *Carta* 15. PG 91, 560.

© narcea, s. a. de ediciones

Nazaret, es ciertamente un individuo "circunscrito" en el espacio y en el tiempo pero también la Persona del Verbo que asume, reunifica, deifica en sí a toda la humanidad y todo el universo. Dios se ha limitado de alguna manera –permaneciendo por otra parte absolutamente sin límites– a los rasgos del rostro humano de Jesús. "La humanidad es contemplada en la persona de Cristo a la manera de un individuo", escribía Teodoro Estudita[19].

El resultado, decisivo para la comprehensión del icono, es que Cristo y su representación son una sola y la misma persona: "En el icono de Cristo, no hay otra persona que la de Cristo; es la misma persona de Cristo la que, por la forma de su aspecto, aparece sobre el icono"[20].

En su carta a los Filipenses, el apóstol Pablo cita un himno muy antiguo sobre Cristo, que empieza así: "El cual, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios. Al contrario, se despojó (*ékénôsen*) de su rango, y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos. Y así, actuando como un hombre cualquiera, se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y una muerte de cruz" (Fil 2,6-8).

La antinomia sugerida, la de la plenitud y el vacío, la de Dios y la del esclavo crucificado, dan la medida del "amor loco" de Dios hacia el hombre, como dicen algunos espirituales bizantinos. Por locura de amor, el Verbo "de forma divina" se anonada voluntariamente. *Ekénôsen* significa "se humilla" pero en el sentido radical de "se vacía, se devasta, se niega". Dios, porque no solamente es el abismo, sino un abismo de amor y de libertad, en cierto modo puede trascender su pro-

[19] *Antirrhétique*, III. PG 99, 401 B.
[20] Teodoro Estudita. *Cartas*, II, 194.

© narcea, s. a. de ediciones

pia trascendencia, salir de su "sobre-esencia" inaccesible para "descender" hasta los últimos límites de la separación y de la "esclavitud", hasta en su propia ausencia, en la muerte y el infierno, a fin de reabrir a todos el camino de la Vida.

El amor busca reciprocidad. La existencia de un *otro* implica para Dios una especie de retirada y vulnerabilidad. Por su "abajamiento" voluntario, Dios se convierte en un Dios pobre, abandonado, crucificado que, en adelante, lejos de aplastar al hombre por una plenitud envidiosa, participa de su desamparo, se hace infinitamente próximo hasta en la peor separación –pensemos en el grito de Jesús en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"– para que no haya separación. Dios se conforma al hombre para que el hombre, en lo más trágico de su condición de muerte, pueda conformarse a Dios y recibir la vida divina. Por su "devastación" voluntaria, el Verbo hecho carne ha descartado todos los obstáculos que nos separaban de él. Queda únicamente, en su núcleo puramente personal, nuestra libertad. Solo la "humillación" del Todo-Poderoso la puede ablandar, como una última prueba de amor. "El hombre solo puede ceder bajo el peso de la extrema kénosis de Dios"[21].

Así el rostro de Dios fue no solo el de una individualidad contingente, sino el no-rostro del "esclavo", el *aprosôpos*, "el que no se ve", el Rostro pascual donde la desesperanza "pasa" a ser esperanza, donde el vacío se torna plenitud, donde todos los "sin-rostro", excluidos, parias, despreciados, torturados, encuentran su rostro de eternidad. Para un uso cristiano de la política puede que no haya otra llave que la exigencia de restituir un rostro a los sin-rostro. Y no hay uno solo de en-

[21] Máximo el Confesor. *Segunda carta a Tomás.*

© narcea, s. a. de ediciones

tre nosotros que no haya sido, en algún momento de su vida, un *aprosôpos*. Ser cristiano es descubrir en el fondo mismo de su infierno el rostro de Dios, devastado y resucitado, desfigurado y transfigurado, que nos acoge, nos libera, nos ofrece la posibilidad del icono, la posibilidad del rostro. Así nos compromete en la historia para esperar pacientemente, no solamente por la liberación social sino por la profundización en la existencia, esa llamada al icono que el Dios viviente, el Dios-rostro, dirige a cada hombre.

Dios, en Cristo, se ha convertido en el Rostro último, en lo más opaco del mundo, en lo más opaco de cada uno de nosotros, el Rostro del Servidor que no tiene "ni belleza ni asombro para atraer las miradas" (Is 53,2) y que, por tanto, brilla con la única belleza que no es estética, efímera, ambigua, sino idéntica a la bondad y al amor, dadora de una plenitud de ser que constituye el contenido mismo de la comunión.

Es necesario releer en el evangelio de Mateo el pasaje sobre el juicio final: "Tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estuve desnudo y me vestisteis… En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,35-40), y contemplar al mismo tiempo un icono de Cristo crucificado o uno de esos frescos de Jesús "en el colmo de la humillación", con las manos atadas, coronado de espinas, que los griegos pintaron sobre el altar "de la preparación" en los primeros siglos de la época moderna. El rostro abandonado, el torso abierto como un pórtico hacia el amor loco del corazón, no es simplemente un hombre que sufre sino el Espíritu que vela; todo se engulle en la luz.

En Getsemaní –"Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz"– como en el Gólgota –"Dios mío,

© narcea, s. a. de ediciones

Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"– toda la angustia humana se ha convertido por la ofrenda soberana de la libertad, la densidad misma de la fe, del amor: "no como yo quiero, sino como quieras tú", y el gran grito del abandono inicia un salmo de alabanza: "A ti mi alabanza…"[22]. Aquí la muerte se convierte en muerte de la muerte, la fascinación narcisista de la nada es superada, se abre una brecha para siempre en este mundo. En adelante el rostro del Cristo significará para siempre "el icono viviente del amor"[23].

Este rostro de rostros, este rostro individual, desfigurado por amor y transfigurado por él, es el rostro de Dios. Solo conduce a él mismo, a su propia e inagotable profundidad, a ese secreto que desvela sin abolirlo como secreto. En una meditación sobre Cristo transfigurado, Máximo escribe que "se ha convertido en tipo y símbolo de sí mismo. Se ha mostrado como símbolo de sí mismo a partir de sí mismo: ha conducido toda la creación a través de sí mismo manifestándose totalmente escondido"[24]. Cristo nos revela lo que habíamos presentido ante el más humilde rostro: que no se abre sobre una esencia transpersonal, sino sobre el secreto de la persona, sobre una diferencia en la que el infinito aflora permaneciendo inaccesible.

Como se ha dicho, todos los aspectos del rostro de Jesús se inscriben en el esplendor solar, resurreccional, de la Transfiguración en la montaña. "Una montaña alta" dice el evangelio: allí donde la tierra se eleva en la luz, donde lo celeste se condensa dulcemente en la blancura de la nieve, concreción de la luz, nacimiento de aguas que fecundan la vida. Ahí, ante Pedro, San-

[22] Sal 22, 26. "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" es el primer verso de este salmo.

[23] Máximo el Confesor. *Carta 44*, PG 91, 644 B.

[24] *Ambigua* 10, PG 91, 1165D-1168 A.

© narcea, s. a. de ediciones

tiago y Juan, los "hijos del trueno", Jesús aparece como la fuente de la luz: "Se transfiguró delante de ellos: su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz", una variante dice: "como la nieve" (Mt 17,1-2) y Lucas precisa: "de una blancura fulgurante" (9,29). Cuando uno siente la vocación y el servicio de pintar iconos, el sacerdote le bendice recitando sobre él el oficio de la Transfiguración. Los Padres no han cesado de comentar esta manifestación trinitaria, pues todo se ve envuelto por una "nube luminosa" de la que surge la voz del Origen: "Este es mi Hijo bien amado" (Mt 17,5). Anastasio el Sinaíta retoma a este propósito la visión de Jacob: el cielo abierto visto en sueños por el patriarca, es ahora el rostro de Jesús: "Conmociona este rostro. Es la casa de Dios y la puerta del cielo"; por él, "vemos a Dios en la forma de un hombre, el rostro resplandeciente que brilla más que el sol"[25]. "Ved cómo brilla este sol", escribía también Juan Damasceno[26].

La mística judía habla de la Sabiduría omnipresente de Dios, "más bella que el sol". La carta a los Hebreos la muestra concentrada en el rostro de Jesús, "esplendor de la gloria" divina (Hb 1,3).

La teología alejandrina de los siglos IV y V ha simbolizado la relación de Cristo con el que llama su Padre con las imágenes de la fecundidad solar. Cristo es "luz de luz", dice el credo de Nicea. "El esplendor proviene del sol" divino de toda eternidad, afirma un sermón de Navidad incluido en las actas del concilio de Éfeso. Cirilo de Alejandría, en particular, celebró en Cristo "el esplendor del Padre": "Él es el esplendor

[25] *Homilía sobre la Transfiguación*, PG 89, 1361-1376.

[26] Cf. Kate Rosemond, *La christologie de saint Jean Damascène*. Buch-Kunstverlag, Ettal, 1959, p. 99.

© narcea, s. a. de ediciones

salido de la sustancia misma de la luz"[27]. "El Hijo sale del Padre como un puro surgimiento de luz"[28]. Comentarios todos de la gran afirmación de Jesús en el evangelio de Juan: "Yo soy la luz del mundo".

Esta luz constituye la esencia misma de la belleza. Pues la belleza es un nombre divino, una energía divina, uno de los modos fundamentales de la presencia de Dios en su creación. En Cristo, la belleza divina restaura en la luz la belleza humana: "Él ha restablecido en su dignidad original la imagen de Dios y la ha unido a la belleza divina", dice la liturgia de la fiesta en que la Iglesia ortodoxa conmemora el restablecimiento del culto a los iconos. "Por la belleza del Hijo en el tiempo, los hombres son conducidos de la mano hacia la Belleza eterna"[29].

La rosa florece sobre la cruz. Dice la Iglesia armenia, heredera de la antigua tradición siriaca, que en el nimbo crucífero del Transfigurado, su rostro es "la rosa resplandeciente"[30].

El icono, rostro transfigurado

Anastasio el Sinaíta hace decir a Cristo transfigurado, mostrando su rostro "que brilla más que el sol": "Los justos brillarán en la resurrección, serán glorificados, transformados en mi condición, configurados… a esta luz". La santidad anticipa la glorificación última. La vida eterna comienza ahora. La luz ya no nos viene "de fuera" como una fulguración insoportable, sino de

---

[27] *Diálogo sobre la Trinidad*, PG 75, 1030.
[28] *Tesoro*, PG 75, 560.
[29] Ibidem, 559.
[30] Cf. J. Tomajean. «La fête de la Transfiguration», en *L'Orient Syrien* 5 (1960), pp. 479-482.

© narcea, s. a. de ediciones

la profundidad misma de nuestro cuerpo injertado en el de Cristo, convertido en "una única planta". En la escuela del icono, aprendemos a descifrar los rostros de nuestro entorno, cada rostro, como el fin del mundo: el lugar en que todo comienza a prender fuego.

La definición del culto a las imágenes, precisado en el segundo concilio de Nicea, séptimo ecuménico, en el 787, dice: "Cuanto más se contemplen estas representaciones en imagen, los que las contemplen recordarán los modelos originales, se dirigirán a ellos, los besarán con una veneración respetuosa, sin que sea una verdadera adoración que, según nuestra fe, solo conviene a Dios… El honor rendido a la imagen se dirige a su modelo"[31]. Venerar una imagen es venerar en ella a la persona que representa.

No hay pues nada mágico en el icono: su sustancia es extraña a la de su modelo, no tiene ninguna influencia sobre él. La imagen difiere del arquetipo "por la sustancia y por el soporte"[32]. Pero ese es su milagro: que hace surgir una persona. "El icono está santificado por el Nombre divino y por el nombre de los amigos de Dios; por eso recibe la gracia del Espíritu"[33]. En la Biblia, el nombre designa la manifestación de la persona, la relación que establece con otro. Hoy mismo, el cambio de apellidos y nombres es un ritual de la amistad o del amor. En el icono una persona se abre, se comunica, entra en relación con nosotros, nos introduce en su relación con Dios.

La representación exige una semejanza fiel de la persona. "El icono es una semejanza del modelo que, por ese parecido, expresa todos los aspectos de lo que

---

31 San Basilio. *El Espíritu Santo*, 18, 45.

32 Nicéforo, patriarca de Constantinole. *Antirrético*, I, 28. PG 100, 277 A.

33 Juan Damasceno, *op. cit.*, PG 94, 1300.

© narcea, s. a. de ediciones

figura"[34]. Cuando Bernardette Soubirous ojeaba un álbum que reproducía figuras de la Virgen, se detuvo en el único icono que contenía el libro: había *reconocido* la aparición.

Por tanto, el icono no es un retrato. Si empleamos la imagen del círculo y de los rayos, poniendo, con Máximo el Confesor, a Cristo en "el centro en el que convergen las líneas", podemos decir que el retrato es un encuentro por la periferia, ya tenga una apariencia "realista" o nazca de una mezcla de dos subjetividades, la del modelo y la del pintor. Si el pintor mira hacia el exterior del círculo, hacia la nada, el rostro se convierte en un desierto y se disloca. Si mira hacia el centro y lo hace con una simpatía desinteresada, el misterio del rostro se transparenta, pero con una mezcla inevitable de vida y de muerte, en el choque trágico de la finitud y del infinito. El iconógrafo no solamente intenta converger con su modelo aproximándose al centro (es necesario ayunar, orar y pacificarse antes de pintar), sino que, como entra en relación con un ser de bendición y de transparencia, se encuentra acogido por él, rodeado por él en una luz que es ya la del final, la de lo último, la del Reino donde Dios lo será "todo en todos". Se dispone a representar, por un juego de abstracciones y de símbolos, un rostro transfigurado, donde los estigmas de la muerte y de la finitud no están ausentes sino que se encuentran "engullidos en la Vida", como dice san Pablo. El retrato puede hacer presentir el germen ya incipiente pero todavía precario de la persona a través de los endurecimientos, las desintegraciones, las máscaras de nuestra condición trágica. El icono muestra a la persona plenamente realizada y abierta,

[34] Nicéforo de Constantinopla, *op. cit.*, 277 A.

© narcea, s. a. de ediciones

bañada por la inmensidad, acogiendo las palabras que empleaba un santo del siglo pasado: "¡Mi alegría, Cristo resucitado!".

Por esta razón, una de las reglas fundamentales de la representación iconográfica es la frontalidad. El icono representa a alguien de frente (salvo cuando aparecen grupos a ambos lados de Cristo, donde interviene un tres cuartos muy sutil, de modo que el santo mira a la vez al Señor y a quien viene hacia el icono). El perfil es una ausencia. O una dominación ya que emperadores y reyes se hacen representar de perfil sobre las medallas y las monedas. De quien se ve de perfil se habla en tercera persona: él, el dueño o, con cierto desprecio, "ese". El icono se nombra nombrándome: me llama, me dice "tú", sin que sea un yo subjetivo sino una interioridad a la vez discreta y luminosa desde donde puede irradiar el infinito.

"Gracias a que Dios se ha hecho rostro por nosotros, el hombre puede conocer su propio rostro", dice Nicolás Berdiaev. El hombre, pues Cristo restaura plenamente la condición de imagen de Dios, está llamado en el Espíritu Santo a una "semejanza"-participación. La distancia entre la imagen y la semejanza, con sus caricaturas, constituye el destino personal de cada uno. "Tu luz resplandece sobre el rostro de tus santos", canta la Iglesia.

Para intentar comprender lo que puede ser un rostro transfigurado, partiremos de dos testimonios: uno antiguo, atribuido a san Macario el Grande, que describe el estado del hombre deificado; el otro, moderno, donde un hombre del siglo XIX, fuertemente cultivado y extenuado por la racionalidad occidental, nos refiere cómo vio a su padre espiritual transfigurado.

"El alma que ha sido juzgada digna de participar del Espíritu en la luz…, cuando él la ha preparado

© narcea, s. a. de ediciones

para ser su morada, se vuelve toda luz, todo rostro, toda mirada… no teniendo ya reverso sino presentando su rostro por todos lados, la belleza inefable de Cristo que ha venido y habitado en ella… El alma plenamente iluminada por la belleza indecible de la gloria luminosa de la faz del Cristo y colmada del Santo Espíritu… es todo ojos, todo luz, todo rostro"[35].

El hombre de luz se vuelve "todo rostro". No solamente se entierran las máscaras, el caos se reunifica, el silencio interior se restablece, sino que el cuerpo se libra del "espíritu pesado", y se convierte en "cuerpo espiritual", no desmaterializado sino penetrado en su fondo por la luz divina. San Gregorio Palamas subrayó cómo la postura "enrollada" de los orantes según los métodos psicosomáticos del Oriente cristiano, sentados en un asiento bajo, con los codos junto a las rodillas, la cabeza profundamente inclinada y la mirada fija en el pecho o el ombligo, simboliza la metamorfosis en el "corazón consciente" a la vez que la inteligencia de la cabeza y la fuerza vital de las entrañas. Dios puede así "conducir el deseo a su origen" y el cuerpo se adhiere a él "por la fuerza misma de este deseo". "La carne transformada comparte el vuelo del espíritu y se une a él en la comunión divina. También ella se convierte en dominio y casa de Dios"[36].

El cuerpo así transfigurado se representa en los iconos alargado, delgado, con una medida de nueve o diez cabezas de longitud en lugar de las cinco del canon del arte griego clásico: aparece como un tallo que florece en el rostro, como una llama contenida que irradia en la mirada: todo es movimiento de la existencia personal que se *ek-stasía* en el rostro.

---

35 Pseudomacario. *Homilía* 1, 2, PG 34, 451 AB.

36 Gregorio Palamas en *La Filocalia*. Sígueme, Salamanca. 2004.

© narcea, s. a. de ediciones

La homilía insiste en que el hombre deificado "se presenta por todos lados", sin reversos, sin perfil. No vuelve la espalda a nadie, es una presencia de acogida, una transparencia silenciosa, "todo mirada", "todo ojos". De ahí la importancia, no solamente de la frontalidad de los iconos, sino de la representación de los ojos: inmensos, rodeados de vastas zonas sombreadas pero no tenebrosas que abrazan y engrandecen su forma, horadando el rostro hacia un "por dentro" donde surge la trascendencia. El ojo, por su misma textura, hace pensar en la más grande precisión, complejidad e integración ceñida a la materia, al mismo tiempo que a su porosidad mayor a otra luz. "En tu luz veremos la luz": el ojo recibe la luz por dentro y por ahí puede recibir también la de fuera. El ojo humano es el lugar de la más grande desnudez, el iris resume el cuerpo, como éste el mundo, y al mismo tiempo, es la pura apertura de la pupila dilatada, muy vasta en las representaciones iconográficas: el mundo y el hombre se reunifican, se concentran descentrándose…

En *Los hermanos Karamazov*, Dostoievski escribe: "Vuestra carne será transfigurada (la luz del Tabor)… La luz del Tabor distingue al hombre de la materia, de la que saca su alimento".

Así el rostro del hombre se convierte en el sacramento de la Belleza: el icono intenta expresar "la belleza indecible de la gloria luminosa de la cara de Cristo" y "la participación en el Espíritu, en la luz".

El otro testimonio que quisiera evocar aquí es el de Nicolás Motovilov, discípulo de san Serafín de Sarov. Nicolás no comprendía la fórmula de su padre espiritual, según la cual el fin de la vida cristiana es "la adquisición del Espíritu Santo". Entonces el anciano monje se le reveló transfigurado y le hizo entrar en la

© narcea, s. a. de ediciones

misma plenitud. "Imaginad en medio del sol, en la plenitud del brillo de sus rayos del mediodía, el rostro del hombre que os habla", escribe Motovilov. "Veis el movimiento de sus labios, la expresión cambiante de sus ojos, entendéis el sonido de su voz, sentís la presión de sus manos sobre vuestros hombros, pero, al mismo tiempo, no percibís ni sus manos, ni su cuerpo, ni el vuestro, sino una luz brillante que se propaga alrededor, a una distancia de muchos metros, iluminando la nieve que cubre la pradera y cae sobre el *estarez* y sobre uno mismo"[37].

La luz, aquí, no es un océano impersonal, sino el contenido y como la sobreabundancia de la comunión. No se suprime el movimiento, ni la palabra, ni la expresión de los ojos, ni el rostro, sino que, como el de Cristo en el Tabor, se encuentra "en medio del sol", irradia "otro sol" por el gesto afectuoso de las manos sobre los hombros.

El icono intenta anticipar esta visión. El testimonio de Motovilov nos permite comprender lo que es el nimbo: un corte en el brillo del rostro, en la esfera solar de la que es el fuego: carne hecha Verbo, ya que el Verbo se ha hecho carne.

"Los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre" (Mt 13,43); resplandecen ya, secretamente, con un secreto a veces revelado, que el icono nos anuncia, nos hace entrar en la luz, en la paz, en la alegría de quien representa, como san Serafín hizo entrar a su discípulo en su luz, su paz y su alegría.

La luz del icono simboliza la gloria divina, increada, velada por su misma profusión, que remite a su fuente sobre-esencial. Por eso, en un icono, la luz no proviene de un fuego situado en el interior del cos-

[37] Cf. Irina Goraïroff. *Serafín de Sarov*. Sígueme, Salamanca, 2001, p. 209.

© narcea, s. a. de ediciones

mos que provoca el fenómeno de la sombra donde se expresa la opacidad y el desdoblamiento del hombre. La nueva Jerusalén, dice el Apocalipsis, "no necesita sol ni luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero" (21,23). Dios "todo en todos", "en todo", se hace nuestra luz. Esta luz no proyecta sombras, pues viene de todos los lados a la vez y nada le es opaco. Es el fondo mismo del icono que los iconógrafos denominan "luz"; más exactamente, el temple, aplicado en finas capas que van desde tonos sombríos hacia otros más claros, lo que le da una especie de transparencia, el dibujo más oscurecido de las primeras capas que transparenta a través de la luminosidad de las capas superficiales.

La estética espiritual del icono es pues una especie de musicalidad de la omnipresencia solar. Cristo transfigurado, "Sol de justicia", "alza su luz a partir de la tierra, sol sin ocaso que recubre de su brillo divino el del sol. Que la tierra exulte… que se convierta en luz" (Maitines de la víspera de la Transfiguración, 9ª Oda del canon). En este arte, todos los colores se definen como refracciones de la "luz de las luces", con una blancura vibrante que las sintetiza a todas y que se abre a la trascendencia por los toques de un oro solar que penetra los colores con finas rayas paralelas, que los pintores de iconos denominan *assist*. Los *assist* aligeran, iluminan las vestiduras de Cristo glorificado, las de la Madre de Dios, las alas de los ángeles. El genio de Teófanes el Griego, a finales del siglo XIV, marcó con fuerza los *assists* en el rostro del hombre: manchas en la frente, en los arcos de las cejas, en el arranque de la nariz, en la claridad de los ojos descendiendo por las mejillas en líneas más finas: llantos de luz; en este arte visionario, la estructura del rostro, brutalmente arrancado de la noche, se convierte en luz.

© narcea, s. a. de ediciones

El icono nos ofrece la verdad del rostro, la que presentimos viendo dormir un niño, en los momentos de intensa y silenciosa confianza de la amistad o del amor, en esa paz de la que también hemos hablado y que sella a veces la cara de un muerto.

Lo que primero impresiona es el espacio de los ojos que abre el rostro hacia el interior. No solamente los ojos son inmensos, sino las dilatadas cejas que los envuelven como bóvedas absidales. Dos arrugas luminosas, verdaderas ondas del más allá, doblan sobre la frente la línea de las cejas. Por debajo de los ojos, la misma hendidura, sombría primero, luminosa después. La mirada está penetrada de esa "dolorosa alegría", de esa "dichosa tristeza" de la que hablan los espirituales, lágrimas penetradas de luz, mezcladas con una especie de sonrisa, cuando la "memoria de la muerte" se convierte en "memoria de Dios". Las facultades visuales, escribe Dionisio Areopagita, consisten en "recibir impasiblemente las iluminaciones divinas… con simplicidad, suavidad, sin resistencia, en un vuelo rápido y puro"[38]. Gregorio Palamas dice: "¿Cómo puede nuestro cuerpo ser ofrecido como sacrificio agradable a Dios? Cuando nuestros ojos tengan una mirada llena de dulzura, según está escrito: aquel cuya mirada es dulce será perdonado"[39]. Esta mirada que ve lo invisible es la única que sabe acoger.

La frente es dilatada y luminosa. A menudo un mechón de cabello, en lo alto, en medio, parece una llama de Pentecostés.

La frente y los ojos se unifican, las arrugas luminosas y las líneas largas y puras de las cejas convergen en el arranque de la nariz, a menudo marcada por una espe-

[38] *Jerarquía celeste*, 15, 3 en *Obras Completas,* BAC, Madrid, 1990.
[39] *Triadas*, edición de Meyendorff, p. 364.

© narcea, s. a. de ediciones

cie de triángulo cuyo vértice es a veces agudo, a veces redondo. No se trata del "tercer ojo" de la India y del Tíbet, donde el hombre desaparece en su interioridad, sino el equilibrio armonioso de los ojos, la unificación pero no fusión de su mirada que ve la alteridad del otro, la suerte en él del icono, y de la "llama de las cosas".

El movimiento de las cejas es como alas que se prolongan hacia el "rostro terrestre" de la boca por la línea de la nariz, larga, delgada, dos líneas paralelas en las que cada una continúa sin discontinuidad la curva de una ceja. Flecha del arco de las cejas, misterio del soplo que une los ojos y el corazón, de suerte que su luz se expresa en la mirada. Los orificios nasales no están embutidos en la masa de la nariz, quedando así liberada de sus semejanzas animales. Se añaden, precisos, bien dibujados a una y otra parte de su base, como un discreto recuerdo de la gran cruz que dibuja con los ojos. "El poder de captar al máximo los perfumes que sobrepasan la inteligencia", escribe Dionisio, la apertura al Soplo original llevado al corazón por la invocación del Nombre divino que, en el método de oración del Oriente cristiano, se hace al ritmo de la respiración.

La boca está admirablemente bordeada, sin pesadez pero con densidad; el labio inferior en general más pequeño que el superior, el conjunto retoma el movimiento del rostro, de bendición de abajo a lo alto. La boca cerrada sobre el silencio pero, en el caso de Cristo, pronto a soplar el Espíritu, como lo prueba la hinchazón del cuello.

Las orejas son reducidas, como interiorizadas, a veces son una minúscula concha vuelta hacia lo alto, como escucha de la Palabra divina pues "el hombre no vive solamente de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios", una escucha también de ese Silencio que es "el lenguaje del mundo futuro".

© narcea, s. a. de ediciones

Las mejillas son espacios de silencio. En la representación de los "sabios ancianos", ascetas u obispos –por ejemplo san Nicolás–, "están ahondadas en extremo pero llenas de las ondulaciones blancas o simplemente luminosas de la barba, torbellinos controlados, transfiguración de la vida carnal, simetría en torno al mentón marcado a veces por una espiral dorada.

El conjunto del rostro es de un moreno muy dulce, un color de tierra interiormente soleada porque los grandes ascetas que conocen por la iluminación del corazón y las lágrimas carismáticas el despertar del cuerpo de gloria, toman poco a poco un tono que hace pensar en ese color.

Puede ser significativo comparar esta expresión de la transfiguración del rostro con las *lakshanas* del arte búdico, que expresan por una deformación de los órganos del sentido, el estado de "liberación". En el icono, la abstracción simbólica incorporada al rostro, sugiere la doble y simultanea apertura a la trascendencia y al prójimo. Muestra una exterioridad-interioridad, una presencia de lo incognoscible donde la trascendencia se da sin dejar de ser inaccesible. El icono es un rostro recibido por la gracia. En el arte búdico, el rostro tiende a identificarse con el símbolo, a convertirse él mismo en símbolo de una Nada inefable, totalmente interiorizada. Se suprime como rostro, reabsorbiéndose en una interioridad en la que no queda ya ni uno mismo ni el otro. En los dos casos, el rostro está nimbado. Pero el rostro cristiano lo está en la luz como el hierro en el fuego; su plenitud es una transparencia. El rostro búdico es esférico, se dilata, se identifica de alguna manera con la esfera luminosa que representa el nimbo. En la simbología china, el rostro no es de fuego, lo que sería signo de una búsqueda, sino de agua: puro cumplimiento por el Vacío. Pensemos, con

© narcea, s. a. de ediciones

justicia, en las aguas prenatales, en su beatitud recobrada. También lleno de la gracia del Espíritu, el rostro cristiano aparece quemado por la búsqueda del "siempre buscado" pues el Dios viviente es tanto más desconocido cuanto es conocido; el Cantar de los Cantares no se interrumpe jamás (ningún teólogo, ningún místico ha podido comentarle hasta el final); no hay paso al límite, el *en-stasis* remite siempre al *ex-stasis*.

En el icono, el tratamiento de los órganos de los sentidos sugiere una iluminación por la gracia y su metamorfosis en órganos de adoración. Los *laskhanas* simbolizan "poderes" especialmente de clarividencia y de clariaudiencia, por el agrandamiento desmesurado de las orejas y la concentración de la mirada por un abombamiento situado en la raíz de la nariz.

En fin, el rostro cristiano mira y acoge; la dualidad de la mirada se mantiene, el silencio alimenta la promesa de una palabra, mientras que en el no-rostro budista, los ojos cerrados se recogen sobre un silencio que no puede tener límites.

En el arte de las catacumbas, la sabiduría, la santidad, se expresan con un lenguaje convencional más que por la misma expresión artística. Queda, por ejemplo, en el arte del icono, las estrellas figuradas sobre el velo de la Madre de Dios que recuerdan su virginidad. Estas estrellas dan al velo azul de María una profundidad de noche llena de constelaciones, signo de la transparencia del mundo. El hecho es que al final del mundo antiguo se realizó en el arte cristiano esta incorporación del contenido a la forma, del símbolo a la profundidad del rostro que caracteriza el arte propiamente iconográfico.

En el icono se pasa del símbolo a la realidad, y la realidad es el rostro como epifanía de la trascenden-

© narcea, s. a. de ediciones

cia. El rostro a imagen y a semejanza de Dios es símbolo de sí mismo, como dice Máximo el Confesor sobre Cristo transfigurado.

Retomamos la comparación con la India y el budismo: un mandala constituye, como se sabe, el símbolo geométrico de una reabsorción en el centro. La iconografía del Oriente cristiano tiene también algunos tipos de mandalas: en las tres dimensiones del espacio, por ejemplo, la cúpula que corona una nave cúbica simboliza la unión del cielo y de la tierra; en el arte propiamente dicho del icono, tenemos el círculo en el que se inscriben dos cuadrados entrecruzados, y que envuelve a Cristo en las representaciones de la Transfiguración (los ocho ángeles inscritos en la plenitud del círculo remiten al misterio del octavo día, la Pascua posterior al sábado, que es el séptimo día, y símbolo del último día sin ocaso en que surgirá la eternidad). Tanto la cúpula como el círculo marcado de con ocho no nos conducen a un centro sino al *Pantocrátor*, a Jesús fulgurante como el relámpago, siempre a una persona, siempre a un rostro.

El primer arte cristiano utilizó símbolos inmemoriales, cósmicos o vegetales: el pez, el cordero, la viña, la cruz desnuda en pleno cielo estrellado, para designar a Cristo en el que todo se "recapitula" pues es el Logos que lleva el mundo y habla a través de él. Ahora bien, el concilio "quinisexto" del 692[40], aconsejó reemplazar esos símbolos por lo que prefiguran: el rostro humano de Dios y, para los santos, el rostro humano en Dios.

---

[40] Este concilio, convocado por el emperador Justiniano II en Constantinopla, también conocido como concilio Trulano, se denomina así por ser un complemento de los dos anteriores, el quinto y el sexto, es decir, el segundo y tercer concilio de Constantinopla (Nota del traductor).

© narcea, s. a. de ediciones

Muy a menudo, el espacio del icono utiliza la perspectiva hacia atrás (o bien la combina con una representación plana, de dos dimensiones, para sugerir, una vez más, la unión del cielo y de la tierra). Con la perspectiva invertida, las líneas no convergen hacia un "punto de fuga" situado en el horizonte de este mundo, signo de un espacio a la vez indefinido y cerrado que separa, extrapone y aprisiona, sino que se dilatan, abriéndose en la luz, "de gloria en gloria". Las líneas divergen a partir de la mirada, a partir del "corazón consciente", despierto, de quien mira el icono y se encuentra transportado a un espacio liberado, no separador, abismo de luz en que se exaltan las diferencias en la misma unión. Se presiente este espacio cuando se mira un almendro en flor sobre el abismo apacible del azur; cuando se penetra en "el océano interior de la mirada". En los iconos, la perspectiva inversa recarga el "rostro celeste", la amplitud de la frente, la cúpula de la cabeza.

El icono es inmóvil y silencioso, de un silencio que interpela; por tanto, no es estático. Puede representar el equilibrio de la más extrema tensión, como en el fresco de la iglesia de Chora, en Constantinopla, donde Cristo desciende a los infiernos con una blancura que arranca de sus sepulcros al hombre y a la mujer. Es un Crucificado-Resucitado, un Dionisos íntegro, como Nietzsche lo hubiera soñado: todo es fuerza vibrante, danza de victoria; con una pierna extendida aplasta las puertas del infierno y con la otra esboza un movimiento de remontada.

La luz del icono, que irradia presencias personales, hace resurgir las esencias espirituales de las cosas: en torno a los rostros transfigurados, donde la alabanza universal se hace consciente, los animales, las plantas y las rocas aparecen estilizados con una abstracción "pa-

© narcea, s. a. de ediciones

radisiaca". La Sabiduría mora en ellos. El icono revela la virginidad de la materia. No se ignora la obra de los hombres porque en demasiados iconos se representan arquitecturas, pero las escenas figuradas están siempre en el exterior; hay un deseo profundo de establecer cierta distancia del misterio con las instalaciones de la historia, como la tensión irreductible del Reino de Dios y del Reino del César. Las construcciones humanas que el icono presenta son de una belleza gratuita, una mezcla surreal de volúmenes que las hace perfectamente inutilizables si algún arquitecto pretendiera inspirarse en ellas. En los iconos, la arquitectura tiene un poco de locura, pero libera el juego de la belleza.

El arte del icono, al que Malraux curiosamente fue insensible, supera la oposición entre las creaciones de los "orientales" no cristianos o, más ampliamente, no bíblicos, testigos de una eternidad impersonal, y las del Occidente moderno llenas de angustias, de fantasmas y de lo imaginario del individuo. En efecto, en lo inagotable de la persona "consubstancial" es donde el icono manifiesta una eternidad que no es fusión sino comunión.

Por otra parte, este arte no es desconocido en Occidente: pensemos, por ejemplo, en el arte prerromano, romano, en el trecento, en ciertos rostros de Memling o de Rouault, en los grabados del viejo Rembrandt. Sin embargo, aunque el primer arte gótico ofrece todavía un noble equilibrio entre lo divino y lo humano (pero sin transfiguración real de lo humano), después se separan cada vez más y en lo sucesivo solo algunos visionarios salvan la distancia; esto no es la norma de un arte verdaderamente litúrgico.

El icono escapa también a la oposición de lo figurativo y de lo no figurativo. Es un arte "transfigurati-

© narcea, s. a. de ediciones

vo". Hemos visto que no ignora la abstracción, pero no para pasar de las apariencias a los fantasmas, sino para desprender de las vendas de la muerte la corporeidad "espiritual" (en el sentido de una metamorfosis por las energías del Espíritu). La abstracción, en el icono, termina con una mirada de posesión y de disfrute, para liberar en la mirada un no-poder plenamente aceptado. Así, el icono, en sus más altas realizaciones –desechando la artesanía piadosa o la devoción excesiva que recubre la pintura de metales preciosos–, el icono se erige en llamada y juicio. Nos conduce de lo otro manifestado a lo otro escondido, al secreto de su rostro "escondido con Cristo en Dios" (Col 3,3). Nos ayuda a luchar contra la masacre cotidiana del amor donde cada uno es el iconoclasta de la imagen de Dios en su hermano. Dios se ha hecho rostro y la "prueba" última de Dios, para el hombre de hoy, es sin duda la cara humana cuando se desnuda de falsas apariencias y se ilumina con otra luz. Cuando comienza a hacerse icono.

© narcea, s. a. de ediciones

SILENCIO Y PALABRA DE DIOS

Aproximación antinómica o el Dios paradójico

En nuestra época, a la vez ebria y cansada de palabras, más que nunca se impone la aproximación negativa al misterio. El hombre solo puede abrirse a la revelación del Inaccesible por un no conocimiento adorante, que presiente a "Dios más allá de Dios", *hyperthéos*. Despojándose de toda sensación, imaginación e intelección (a lo que puede ayudarle un buen uso de las ciencias humanas), el "cuerpo-espíritu" se ilumina con una luz transluminosa. El más allá no está en el espacio, sino en lo más central, en lo más secreto, donde la persona se constituye como una diferencia no separada. Se traza un círculo de silencio, experimentado, en torno de lo indecible, y este silencio sobrepasa tanto los teísmos como los ateísmos (entendemos este silencio como la cruz del ateísmo de este tiempo, ateísmo convertido en historia, cultura, no-cultura). El Viviente no puede ser definido ni aprehendido por el hombre. En el silencio himalayo de Asia o en el grito de fervor consumado de salmistas y profetas que resuenan todavía hoy en la espiritualidad más despojada del judaísmo y del islam se articulan no un Tú (quién lo osaría sin hacer del Vi-

© narcea, s. a. de ediciones

viente un individuo celeste) sino un Él exclamativo: "¡Él! ¡Él!", claman los místicos musulmanes. Buber interpreta el tetragrama *Ya-Huva*, "¡oh, Él!" y Lévinas habla de la *ileidad* (*Il-léité*) de Dios.

Una nada pretenciosa e insignificante teje el discurso del hombre caído, por lo que la negación –*neti*, *neti*, dicen los hindús: no es esto, no es esto– es una transgresión necesaria para romper la coherencia aparente de los conceptos, incluido ese del ser (aquí se aplicaría lo que escribía Heidegger de la "onto-teología" occidental, la cual está lejos de agotar la experiencia cristiana de Occidente). "Los conceptos crean ídolos de Dios, su aprehensión solo presenta alguna cosa", dice san Gregorio de Nisa.

Sin embargo, "la memoria de la muerte", que constituye el límite del discurso ideológico, no se encierra en el silencio. Allí donde el sabio hindú se abisma en la "no-dualidad", el santo cristiano, con el mismo grado de interioridad, descubre en la distancia inagotable, la revelación de la paternidad y, como un niño confiado, se atreve a balbucir "*Abba*, Padre". La negación cristiana, y sobre todo cristiana oriental, no conduce a una sobre-esencia donde todo se suprime sino a la existencia personal absoluta del Dios escondido que se revela. Esta negación se niega a sí misma, se convierte en la antinomia del amor, la celebración del Dios paradójico. Antinomia del Inaccesible y del Rostro, del Dios hecho hombre; en definitiva, de todo rostro revelado en Cristo como desnudez del Infinito (pensemos en el rostro de la actriz María Falconetti, en su interpretación de *Juana de Arco* de Dreyer). Antinomia entre el Abismo y la Cruz, abismo impensable del amor crucificado. El *hyperthéos*, Dios más allá de Dios, porque es la existencia personal absoluta, "sufre y muere en la carne", como lo proclamó el quinto

© narcea, s. a. de ediciones

concilio ecuménico. Dios más allá de Dios viene voluntariamente, por "locura de amor", hasta en su propia ausencia: es decir, "el que llena todo", en esta sombra que solo el hombre puede proyectar, en este vacío que solo él puede ahondar cuando intenta huir en la muerte su propia muerte. El Dios viviente es como ateo en la cruz –"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"– para abrir la desesperanza más helada a la luz de Pascua. El Abismo, en Cristo, se revela como "el seno del Padre". El Inaccesible se da y viene gratuitamente a nosotros como amor más fuerte que la muerte y libertad liberadora.

Sobre la cruz, el Dios viviente nos revela su nombre propio, un nombre expropiado. El nombre mismo de Jesús designa el acto de Dios, acto de liberar, de dar amplitud, y esta amplitud no es otra cosa que el Espíritu, el Soplo, la Vida misma del Viviente.

A Sergei Boulgakov, que fue un hombre político, un filósofo religioso y un teólogo ruso de principios del siglo XX, le gustaba decir –con una imagen imperfecta pero sugerente– que el misterio de la cruz luminosa se inscribe en la divinidad misma: un abandono gozoso por el que cada Persona divina existe dándose hasta el fin a las otras. Jesús, hablándonos del Padre, revela en la "no-dualidad" del Viviente una misteriosa diferencia que confiere a la unidad divina su fecundidad inagotable: "sobre-unidad", unidad no opaca, cruz de la identidad y de la diferencia, fuente del amor que no puede ni confundir ni oponer. La cruz de Jesús aparece entonces como la manifestación de esta misteriosa cruz intradivina, como su "aplicación" al espacio entre lo divino y lo humano, como distancia para el libre amor del que nosotros hacemos sin cesar la tumba del amor. Tumba rota por la resurrección, como canta en la noche pascual el Oriente cristiano:

© narcea, s. a. de ediciones

Cristo ha resucitado de entre los muertos.
Por la muerte ha vencido la muerte.
A los que están en los sepulcros ha dado la vida.

Esta misteriosa distancia entre Dios y Dios, entre el Dios escondido y el Dios-hombre crucificado, es el lugar en el que triunfa la unidad del Padre y del Hijo que se identifica, de alguna manera, en la apertura del costado atravesado del Verbo hecho carne, "uno de los soldados, con la lanza, le atravesó el costado, y al punto salió sangre y agua" (Jn 19,34). En este hecho, los Padres ven la materia envuelta en el fuego del Espíritu, agua del bautismo y sangre de la eucaristía.

La teología *kenótica* rusa (la palabra *kénosis* designa la humillación y el anonadamiento voluntario de Dios hecho hombre), retomada y equilibrada, en contacto con el pensamiento francés de Lossky o Evdokimov, insiste en la creación de seres personales como riesgo real de Dios. Los seres personales son el hombre –los hombres (es un signo de nuestra decadencia que hayamos separado el singular y el plural)–, pero también estos universos espirituales, esas presencias personales secretas, que la Biblia llama ángeles y que confieren a los actos y a los pensamientos de los hombres un alcance universal (solo una teología de los ángeles permite vincular el bien y el mal humanos al orden y al caos cósmicos). Crear un ser personal, es decir, verdaderamente diferente, constituye el colmo del poder divino pero comporta simultáneamente como una limitación de ese poder para dar a la criatura un espacio espiritual a su libertad. Cuando Dios suscita "fuera" de sí mismo una existencia nueva, su omnipotencia se cumple en el respeto "apasionado" de una libertad. Es necesario evocar el acto (permanente) de creación a la vez en términos de poder y de

© narcea, s. a. de ediciones

limitación amante, en términos de presencia que se enuncia y de distancia que se calla. La creación es un "retrato" de Dios, dice la mística judía, y los Padres griegos, sobre todo Gregorio de Nisa, evocan este "distanciamiento" que da a la relación del Creador y de la criatura su dinamismo a la vez trágico (trágico también para Dios) e inagotable (siendo la comunión el colmo de la plenitud de la búsqueda). Hay ya en la creación una anticipación de la Pasión y de la cruz. Dios entra en un combate real de amor, y por eso ha preferido no a los pueblos ebrios de mística sino a Israel, el pueblo "de dura cerviz". Por eso hizo callar a los amigos de Job, que querían reducir su irreductible rebelión. Dios se hace vulnerable a su criatura. Paul Evdokimov lo resume en dos fórmulas: "Dios puede todo, salvo obligar al hombre al amor" y "todo amor grande es necesariamente crucificado".

Dios es de tal modo omnipotente, como vemos en el *Pantocrátor* de las cúpulas bizantinas, "el que lo sostiene todo", el que vivifica todo por la energía de su ternura, que puede trascender su omnipotencia, "salir" de alguna manera de su divinidad, sin perderla, para descender hasta el infierno y abrir todo a la luz. Su verdadera omnipotencia es justamente la de querer y poder arriesgar, es decir amar con el respeto, la discreción, la vulnerabilidad del que espera la libre respuesta del amado y no puede obligarle sin destruir su carácter de libre respuesta. Su verdadera omnipotencia es permitir al hombre llevarle al fracaso, permitir a las fuerzas deífugas dar al rechazo del hombre las dimensiones de un desastre cósmico que lo justifique. Es dejarse asesinar para ofrecer la "luz de la vida" a los asesinos cotidianos del amor que somos todos nosotros. Desde Máximo el Confesor, en el siglo VII, a Nicolás Cabasilas, en el XIV o a Paul Evdokimov, en el

© narcea, s. a. de ediciones

XX, encontramos el tema del "amor loco de Dios" hacia el hombre. Ese es el sentido de este silencio de Dios contra el que nos sublevamos; es también el silencio de Cristo ante Pilatos o, en Dostoievski, ante el Gran Inquisidor; es rechazar toda relación de dominio, dejar al hombre el espacio regio de su fe.

Dios, que en el libro de Job nos muestra "buscando" al hombre –en el sentido de una casi provocación– en la experiencia del mal radical, al encarnarse experimenta este mal para poder ser encontrado, para aportar al hombre no un "segundo soplo", sino el Soplo mismo de las metamorfosis decisivas. Solo este anonadamiento incomprensible de una "Persona" divina sobre la cruz puede convencer al hombre del amor loco de Dios por él. Crucificado, el Viviente se convierte en el Dios más profundo que la más profunda desesperanza del hombre, que su opacidad infernal. Él deja al hombre retirarse de su vista y encerrarse; le deja dar a la nada una existencia paradójica. Pero en esta separación y en esta muerte espiritual (de la que nuestra finitud no es más que un símbolo), no viene en el estrépito de la dominación, convirtiendo las piedras en panes, fascinando a los hombres por el poder y la magia, como Lucifer le sugiere en el desierto, sino en la pobreza absoluta de la cruz: donde los brazos se abren, donde las manos son taladradas, donde la sangre brota del corazón desnudo, "mendigo de amor", que no puede sino llamar silenciosamente a la reciprocidad del amor.

No lo diremos bastante: Dios es la libertad del hombre. Si Dios no existiera, el hombre solo sería una fracción de la sociedad y del universo, una máquina extraña que crea ídolos no solo por la sed de eternidad y de infinito que parece constituirle sino también por la angustia de su finitud. Si Dios existiera siendo una inma-

© narcea, s. a. de ediciones

nencia donde todo desaparece, el hombre no podría acceder a la dificultad trágica de la condición personal que le hace hombre. Si Dios existiera no siendo más que una trascendencia dominadora, proyectada en medio del cielo, el hombre solo sería un esclavo sin otra salida que la rebelión. Pero el Dios que se nos revela, el Viviente, se manifiesta sobre la cruz y en el alba de la eternidad de la Pascua como amor consumado y liberador; Él espera la libre respuesta del hombre, transforma secretamente –a nosotros nos toca experimentar ese secreto– el espacio de la muerte en espacio del Soplo santo.

Resplandor de alegría, de fuerza vivificante, de sentido, solo puede actuar en este mundo del que nosotros le excluimos continuamente pero en el que Él ocupa los abismos (los excluidos, los publicanos y las prostitutas) si los hombres se vuelven libremente hacia él, abriendo al extraño mendigo, haciéndose transparentes a su luz; entonces, más allá de lo que parece determinarles, Él mismo se convierte en su vida, su soplo, su alegría dolorosa y creadora.

Esta visión sobre la cual insiste el pensamiento "ortodoxo" contemporáneo está sostenida por las grandes elaboraciones de las teologías místicas del último Bizancio, sobre todo por Gregorio Palamas que distingue en el Dios viviente la "sobre-esencia" inaccesible y las "energías" participables. Sobre-esencia y energías constituyen, de alguna manera, los dos polos de la antinomia: "Todo Él es inaccesible, y todo Él se hace participable", escribe Palamas. En su mismo desvelamiento permanece escondido por la sobreabundancia de su luz para un rencuentro siempre nuevo.

Vladimir Lossky forjó a este propósito la expresión "distinción-identidad". La "distinción-identidad" de la

© narcea, s. a. de ediciones

esencia y de la energía no es oposición, ni síntesis, ni absorción impersonal; es la tensión viva de la existencia personal absoluta que nos abre a un ritmo de *en-stasis-ex-stasis* en y hacia este Viviente tanto más desconocido cuanto es conocido. Lo mismo es en Él, en su luz, para todo conocimiento del prójimo. El conocimiento cristiano no "posee" más al otro como tampoco "posee" a Dios; no reduce sino que abre, pero no un punto oscurantista sino afinando sin cesar la racionalidad por el cuestionamiento y por la celebración de lo inagotable. Cuanto más conocido es el otro, más se revela desconocido. A diferencia del psicoanalista, el padre espiritual conoce al otro sin disolver su secreto.

Solo este conocimiento-desconocimiento, esta distinción-identidad de la sobre-esencia y las energías no solo en la aproximación a Dios sino también al hombre, pueden librarnos de tentaciones totalitarias.

He ahí lo que debemos intentar: menos cómo decir y más cómo dejarse decir a los hombres de hoy, al final del largo proceso que el ateísmo ha intentado hacer, no sin razón, con las imágenes idolátricas de Dios: el Dios de los teísmos, clave de bóveda de los sistemas del mundo y "figurante" de nuestras ignorancias, el Dios-emperador de los tiempos de la cristiandad, el Dios-gendarme y el "padre-sádico" de la sociedad burguesa, el anti-Dios de todas las inquisiciones pseudocristianas o anticristianas. El Dios viviente, que no se puede nombrar pero que se nombra en la montaña de la Transfiguración y sobre la Cruz, que ama al hombre con un "amor loco". Lo quiere libre y responsable. Lo quiere cada vez más a su imagen, viviente y creador; siervo, no en el sentido de esclavo, sino del que vela, hijo en el Hijo, "portador del Espíritu", imagen de una Paternidad sacrificial y libe-

© narcea, s. a. de ediciones

radora. El Dios viviente, apasionado por el hombre hasta la Cruz, le abre, aquí y ahora, a la resurrección, rompe la dialéctica del esclavo y el señor, abajándose "hasta la muerte y una muerte de cruz" (Fil 2,8), para comunicarle el Espíritu "que hace vivir".

Notas sobre el Espíritu Santo

El fin de la Encarnación, de la Cruz, de la Pascua, no es otro que el acontecimiento o más bien el advenimiento de Pentecostés. En adelante un río de fuego –"he venido a prender fuego a la tierra", dice Jesús– aparece como el reverso, como el secreto de la historia, que Él riega uniéndola a lo invisible. A menudo se filtra, como el agua en las rocas calcáreas, pero a veces llega a saltar a pleno día, con el testimonio de verdaderos vivientes o las obras de una belleza divino-humana. En el Oriente cristiano se esboza, después de los grandes místicos de la Edad Media (y del Renacimiento) de Bizancio, un nuevo tipo de espiritualidad, más directamente ligada al Espíritu, para afirmarse en el siglo XIX con Serafín de Sarov y los padres espirituales, los *estarez*, de los que el Zósimo de *Los hermanos Karamazov* vuelve hacia la luz. Desde esta perspectiva, se trata menos de ruptura y de rechazo, que del esbozo de una transfiguración universal. En la primera mitad del siglo XX, muchos filósofos religiosos rusos anunciaron una fractura de la historia y una conciencia renovada de Pentecostés: "El Espíritu ha estado parcialmente sofocado en el cristianismo histórico, y la historia ha seguido una dirección contraria al cristianismo lo que dio lugar a una fase de ruptura entre lo divino y lo humano. Al final de esta fase, la muerte precederá a la resurrección, una angustia terrible se adueñará de la humanidad.

© narcea, s. a. de ediciones

Pero el tiempo se acelerará, lo último brotará. La Iglesia se revelará tal como es en su esencia inalienable: llena del Espíritu, como la describe san Juan".

Así profetizaba, recién finalizada la Segunda Guerra Mundial, Nicolás Berdiaev en su testamento espiritual: *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*.

En su profundidad, la Iglesia es la apertura crística por donde sobreabundan para la humanidad entera las energías del Espíritu; a menudo se manifiestan lejos de la institución eclesiástica, pero su origen –y el único criterio que permite "discernir los espíritus"– permanece en la eucaristía donde la tierra se convierte en *soma pneumatikon*, "cuerpo espiritual", materia pneumatizada, penetrada por la luz de Dios y dadora de esta luz. El movimiento carismático, si no se detiene en lo extraordinario, en las ebriedades del umbral, si no degenera en pietismo sectario, nos recuerda que la Iglesia es en Cristo la Iglesia del Espíritu, por el que debe engendrar en el mundo a los vivientes, a los "resucitados".

El hombre nacido del Espíritu, como Cristo y en él, "es Espíritu" y "no sabe de dónde viene ni a dónde va" (Jn 3,8), no viene solamente del devenir cósmico, no va a la nada, ha superado los límites de la finitud para encontrar en Dios su origen y su fin. "El Espíritu lo sondea todo, lo mismo las profundidades de Dios… ninguno conoce los secretos de Dios, sino el Espíritu de Dios" (1Cor 2,6s.). El Espíritu, dicen los Padres, constituye y manifiesta la Vida misma de Dios. Es, en la fecunda "sobre-unidad" divina, este misterioso Tercero quien cumple la diferencia sin la menor separación. En Él, la dualidad del Padre y del Hijo se convierte en una identidad que no confunde, el Uno ni se aísla ni se opone, es Amor.

© narcea, s. a. de ediciones

El Espíritu, Pneuma, significa fundamentalmente Soplo: Soplo del Uno que lleva su Palabra, Silencio del Uno en el corazón de la Palabra. Desde toda la eternidad, decían Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor, constituye el reino del Padre y el óleo perfumado, la unción que reposa sobre el Hijo. Su obra es la encarnación que rompe la fatalidad del nacimiento para la muerte. El Espíritu viene sobre Jesús: "El Espíritu del Señor está sobre mí" (Lc 4,18) dice Jesús, y es en el Espíritu como Él "exulta de gozo" (Lc 10,21). El Espíritu es "el otro Paráclito" –el que reconforta, conforta, da fuerza– el que nos introduce en la misteriosa intimidad del Padre y del Hijo y "anuncia las cosas futuras" (Jn 16,13), la transfiguración de la historia y del universo, más allá de todo límite "terreno". El Espíritu impregna el cuerpo muy puro del Crucificado y brota del costado atravesado con el agua viva y la sangre de luz: la tierra, al recibir esta sangre, se constituye en grial del Espíritu. El Espíritu resucita a Jesús, en Él hace pasar nuestra humanidad del espacio sellado por la muerte al espacio abierto de luz.

El cuerpo del Resucitado, convirtiéndose plenamente en cuerpo sacramental, cuerpo eclesial, en Pentecostés, es un cuerpo pneumatizado que da el Espíritu: es el lugar bautismal y eucarístico (siempre el agua viva y la sangre incandescente) en que la carne de la tierra cumple su sacramentalidad original. En adelante el Espíritu es el Dios secreto, el Dios interior que viene al centro más íntimo de nosotros, no es un rostro sino un revelador de rostros, no la santa Faz sino la santidad de toda faz humana, Dios que se eclipsa en la existencia personal del hombre para comunicarle la vida y la luz, que este hace verdaderamente suyas. Es el que vibra en la inmensi-

© narcea, s. a. de ediciones

dad y en el esplendor del mundo. El que hace levantar la pesada carga de la historia por una exigencia insaciable de libertad y comunión.

Así, el Espíritu que no tiene nombre propio –pues, como señala santo Tomás de Aquino, Dios todo entero es santo, todo entero es Espíritu– recibe de alguna manera todos los nombres en la amplitud de los seres y de las cosas: "llama de las cosas", icono de los rostros, "rama ardiente" del árbol del mundo crujiendo en el gran viento de Dios:

> El deseo universal,
> el gemido de todos aspira hacia ti.
> Todo lo que existe te ruega
> y todo ser que sabe leer tu universo
> hace subir un himno de silencio…
> Tú tienes todos los nombres.
> ¿Cómo te podría llamar yo
> a ti, el único que no se puede nombrar?[1]

Las expresiones más densas, las más "tántricas" de la India –el mundo como juego de Dios– las no-expresiones del zen ante el silencio de las cosas, todo el sentido arcaico del mundo como teofanía, tienen un lugar en el misterio del Espíritu: "Dios es el soplo del hombre", el Soplo que lleva los mundos.

Habría que recuperar la gran visión de los primeros siglos del cristianismo, la de una Trinidad inscrita en la carne misma de la tierra, adentrándose en el Inaccesible. A los primeros teólogos cristianos les gustó comentar las palabras de Pablo en su carta a los Efesios (4,6): Dios está "por encima de todo, a través de todo, y en todo": por encima de todo el Origen paternal, distancia y fuente; a través de todo, estructura de sabidu-

[1] Gregorio Nacianceno. *Poemas dogmáticos*, PG 37, 508.

© narcea, s. a. de ediciones

ría, el Logos; en todo, dinamismo de plenitud, el Soplo. De suerte que no podemos contemplar la cosa más humilde sin hacer una experiencia trinitaria. Desde esta perspectiva, los Padres gustan hablar del Espíritu como transparencia y fin, transparencia dinámica, tendida hacia la fuente de la luz.

El Espíritu planea sobre las "aguas originales", como un ave que incuba: "Pentecostés cósmico", decía Sergei Boulgakov. El Espíritu expresa el "gemido" de la creación y prepara su metamorfosis.

En el corazón del mundo que sufre dolores de parto, el hombre está llamado a convertirse en el portador consciente del Espíritu y, por él, en el anunciador de las palabras que todas las cosas quieren pronunciar. Dios "insufla en las narices" del hombre "un soplo de vida" (Gn 2,7) y este soplo, preparación a la venida plena del Espíritu en Pentecostés, hace del hombre la imagen de Dios, la única criatura vertical, abierta, capaz de trascenderse para deificarse o condenarse, un "hombre de deseo", dice el Apocalipsis (22,17).

Puede que, como remarca Paul Florensky, la teología clásica tanto en Oriente como en Occidente, haya querido hablar demasiado del Espíritu en el lenguaje del Logos, con una cierta "lógica", mientras que debería, citando a san Pablo, intentar "expresar en términos de Espíritu las realidades del Espíritu" (1Cor 2,13), en el lenguaje de la inspiración, de la libertad, de la profecía que "exalta a los humildes", "dispersa a los orgullosos" y "a los ricos los despide vacíos" (Lc 1,51-53), en el lenguaje también de la belleza, de la tierra moldeada de luz, de la "alegre ciencia" de la Resurrección.

El redescubrimiento contemporáneo del método de oración del Oriente cristiano –que utiliza los ritmos del cuerpo y constituye la contrapartida cristiana a las téc-

© narcea, s. a. de ediciones

nicas asiáticas de concentración– nos revela al Espíritu como Soplo de Dios al que se debe unir el del hombre, que debe "respirar el Espíritu", como dice Gregorio el Sinaíta; como el fuego que, en la sangre roja y cálida, inflama el agua primordial y se hace consciente en el corazón; como la danza rítmica de la respiración y de la sangre así debemos, según el salmo, "alabar el nombre" del Señor "con nuestras danzas" (Sal 149,3).

La presencia del Espíritu Santo se expresa en la Biblia con imágenes de movimiento: vuelo, viento, llama, agua viva, paloma, movimiento que nos lleva hacia el Hijo y, a través de Él, hacia el Padre, ya que en el Espíritu testificamos que Jesús es el Cristo y nos atrevemos a decir: ¡*Abba*, Padre! Pero la venida del Espíritu se expresa igualmente en imágenes de plenitud, de paz, de reposo (la *hesichia* de los monjes orientales, la *quies* de los benedictinos), de resplandor, de presencia, de morada, de nube. En una variante del padrenuestro, Lucas sustituye la petición: "que venga tu Reino" por "que venga tu Santo Espíritu". Y la Iglesia ortodoxa, en la oración con la que sus fieles inician cualquier acción notable, pide al Espíritu: "Ven y pon tu morada en nosotros".

Así la gran afirmación patrística: "Dios se ha hecho hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios" se precisa en: "Dios se ha hecho 'portador de la carne' para que el hombre pueda llegar a ser 'portador del Espíritu': *pneumatophore*" .

Fecundada, y como liberada por el Espíritu, la libertad se hace creadora. El acto verdaderamente creador del hombre es aquel que fractura la historia para fecundarla de una luz de eternidad. Cuanto más la historia se encierra en ella misma, en las pretensiones conjugadas de un saber y un poder que se querrían absolutos, más

© narcea, s. a. de ediciones

importa que algunos hombres la perforen hasta las capas más secretas del Espíritu. ¡Qué presentimiento del destino de Rusia, de nuestro propio destino, en estas palabras de Dimitri Karamazov!:

> Sí, nosotros estaremos encadenados y no habrá libertad, pero, en nuestro gran dolor, resucitaremos en la alegría, sin la cual el hombre no puede existir, y Dios estará presente, pues Dios da la alegría, ese es su privilegio, su gran privilegio… ¡Si se expulsa a Dios de la tierra, lo reencontraremos sobre la tierra!... ¡Entonces, otros, los hombres subterráneos, nos entonarán en las entrañas de la tierra un himno trágico al Dios de la alegría! ¡Viva Dios y su alegría! ¡Yo le amo!

En el Espíritu, la plenitud divino-humana del cristianismo está todavía entre nosotros. Los tiempos de la cristiandad han tenido tendencia a poner el acento sobre Dios contra el hombre y en la época moderna sobre el hombre contra Dios. Ahora descubrimos que la muerte de Dios entraña la muerte del hombre y la invasión multiforme de la nada. Llega ahora el tiempo de la divino-humanidad, el espacio del Soplo vivificante.

Algunos caminos hacia el Espíritu

Entre las aproximaciones presentes del Espíritu, vías de pequeñas o grandes comunicaciones, voy a evocar, sin orden (el orden solo podría ser simbólico) el silencio, la belleza, el eros, la feminidad, el cosmos y la vida.

El silencio

Hoy, el hombre no puede con ese discurso que pulveriza su consciencia: propagandas, ideologías y la

© narcea, s. a. de ediciones

actualidad con sus modas, que hacen olvidar lo que verdaderamente pervive y dispersan el presente. No puede con este ruido que le agota y le droga, ruido de la calle, de la fábrica, nomadismo cíclico y vacío de los "desplazamientos", ruido en la cabeza de tal forma que un momento de silencio es tan deseado como en seguida rechazado: se gira el botón de la radio o de la televisión. Por eso, tantos hombres, hoy, intentan hacer el aprendizaje del silencio: un silencio pleno, el silencio en que recogerse para abrirse, como esas cúpulas del Extremo Oriente, creadas con un arte del vacío, de suerte que se forma una cúpula para hacer reconocer el vacío, para hacer escuchar el silencio.

Muchos, sin embargo, son más sensibles al misterio como silencio que al misterio como palabra, incluso Palabra de Dios. Las teologías conceptuales, sistemáticas y polémicas han hecho de esta Palabra palabras, han transformado el cristianismo en un discurso ideológico. La agenda bien repleta, sin áreas de silencio y con militantes cristianos no ha arreglado las cosas. Entonces se deja temporalmente la ciudad, se hacen grandes excursiones para reencontrar gestos lentos, moldeados de silencio, como los del artesano y del campesino, en la esperanza de encontrar un Innombrado, un misterio que se deposite sobre el alma como un rocío de paz.

Si nosotros queremos que esta búsqueda del silencio no disuelva la existencia personal en las místicas de absorción o, más simplemente, si queremos integrar y purificar estas místicas en la plenitud de la divino-humanidad, debemos reencontrar el silencio como aproximación del Espíritu Santo. Pues el Espíritu es a la vez el Soplo que lleva la Palabra y el Silencio en el corazón.

© narcea, s. a. de ediciones

En la palabra teológica, el silencio se inscribe en la negación y la antinomia, que hacen estallar los conceptos ante la identidad paradójica del abismo y de la cruz, de la diferencia y de la unidad. La palabra teológica nace del silencio de la ascesis para balbucir, antes de perderse, el silencio de la adoración. "Si eres teólogo, rezarás verdaderamente, y si oras verdaderamente, serás teólogo", dice Evagrio Póntico[2].

En la palabra litúrgica, el silencio se inscribe en la poesía y la música: la música del Oriente cristiano es únicamente vocal, es decir, se pone al servicio de la palabra, o más bien, pone la palabra al servicio del silencio: solo una palabra envuelta en el silencio puede evocar la Palabra divina. El ritmo rompe la suficiencia del discurso, revela su interior de misterio, moviliza el silencio pulsando el cuerpo, alcanzando por el cuerpo al corazón, "el cuerpo en lo más profundo del cuerpo". De este "interior": corazón, cuerpo, silencio, nacen imágenes y símbolos, una poesía donde se unen la tierra y el cielo.

Un hombre joven, buscador de Dios, peregrino del silencio, que había vivido en los monasterios del Oriente cristiano, me decía: "Cuando los monjes de Oriente cantan, lo hacen desde sus pies". El cuerpo entero se convierte en soplo y desde allí se eleva el canto del silencio, el canto salido del corazón.

El santo aparece como el hombre que pierde la palabra –en el sentido de dominio y de posesión– y la reencuentra a través del llanto de las lágrimas, llanto bautismal, de muerte y resurrección. En él, la oración se ha hecho silencio rítmico del soplo y de la sangre. Entonces se convierte en el padre liberador, el que sumerge las palabras en el corazón del otro, ignorante

[2] *Sobre la oración*, 60 en *Obras espirituales,* Ciudad Nueva, Madrid. 1995.

© narcea, s. a. de ediciones

del amor, capacitado para pronunciar un "verbo-semilla", que va de corazón al corazón por "el centro en que convergen las líneas".

La palabra clave de la antigua espiritualidad monástica es *hesychia* en Oriente o *quies* en Occidente: un silencio de paz y de alegría, un "reposo", como el del Espíritu que "reposa" en Cristo. Un océano de luz en el interior de un reencuentro y preparando cualquier otro reencuentro.

Hoy, no solamente el ruido sino también un silencio de autodeificación, amenaza en Occidente a un cristianismo de la sola palabra. Solo un cristianismo de la palabra y del silencio, inseparables, puede responder a este reto, a esta búsqueda. Un cristianismo que confiese que el Soplo viene del Padre para anunciar al Verbo y reposar en Él. Aquí deben unirse el Occidente y el Oriente cristianos para intentar comprender mejor las espiritualidades de Asia, para situarlas en el Espíritu Santo, en el abismo del Padre.

La belleza

Para muchos, también hoy, el principal camino para el despertar no puede ser otro que la belleza. Responde, no sin relación con el silencio, a la crisis del lenguaje, por la nostalgia de una especie de lengua original, pre-babélica, sin duda la de Adán "poniendo nombre" a los seres vivos en el Paraíso. La belleza recupera furtivamente la transparencia paradisiaca: la tierra unida al cielo que introduce en el hombre una nostalgia inagotable, una tristeza indeterminada "por la muerte" y "por Dios", según los términos de san Pablo. Ella nos libera de la necesidad del deseo y de la alegría, una alegría que pronto se vuelve insoportable, una incandescencia que arde hasta la locura cuando no se sabe

© narcea, s. a. de ediciones

que Dios no quiere nada sino es a través de la carne "espiritual" de Cristo, de la carne de la tierra convertida en Cristo, el "cuerpo de Dios". De Hölderlin a Nietzsche, de Van Gogh a Artaud, podemos constatar muchos testimonios cegados por la belleza. Pensemos en Van Gogh, ese extraño cristiano prendado primero de un Cristo sin Espíritu Santo y después invadido por el Espíritu pero sin Cristo, consumado por un fuego sin nombre ni rostro que penetra hasta la incandescencia de las cosas, pero que sus soles arremolinan como "la llama de la espada… que cierra el camino del árbol de la vida" (Gn 3, 24).

Hoy, nosotros vemos arder esta espada en las nuevas magias donde la vida se quiere llevar hasta la locura para olvidar la muerte y adueñarse del paraíso perdido. Algunas de estas magias vienen del Oriente lejano, desarraigadas de la vida cotidiana donde el sentido del misterio se hace humilde y familiar (pues lo que se importa de la espiritualidad hindú, por ejemplo, está bien lejos de la vivencia de la India, sin hablar de su morir, de sus casas mortuorias, etc.). Hay sobre todo drogas y músicas, esos montones sonoros entrecortados de silencios que asesinan el alma sin despertarla, muy alejados de la música litúrgica que toca el corazón. El sonido chorrea a nuestro alrededor, nos envuelve como las aguas prenatales, su volumen embriaga, anestesia. El arte abstracto, cuando no es abandono a los fantasmas, transcripción en el espacio de esa música convulsa, alcanza, más allá de las apariencias, la esencia espiritual de las cosas, pero, ya sea por huir del terrible deslumbramiento o por apropiarse de la luz entrevista, destruye esas transparencias, repite esa "rotura de vasijas" demasiado cargada de luz, donde la música judía descubre una especie de pecado cósmico.

© narcea, s. a. de ediciones

Debemos recuperar la última belleza, la que aportan los soplos y los fuegos del Espíritu. Pues el Espíritu es "la hipóstasis de la belleza". La última belleza es la del rostro de Dios en el hombre, el icono del Resucitado, y la de los rostros de los hombres en Dios, iconos de los resucitados. Se da en el espacio de la divino-humanidad, en el mismo espacio del Espíritu, en "la zarza ardiente" de la tierra unida al cielo. En el espíritu de la belleza, Dios sale de alguna manera de sí mismo –la belleza es el éxtasis de Dios– y la tierra también se abre y hace florecer el paraíso de tal forma que nada es profano, ni tampoco sagrado. La última belleza es inseparable de un amor creador; descifrando lo que los Padres denominan "la Biblia del mundo", descubriendo en las cosas las palabras del Verbo y en tantos rostros traicionados la oportunidad inalienable del icono, el hombre se crea como persona en comunión y colabora a la transfiguración de la tierra. Como dice un viejo asceta, será cuando los rostros sean "todo mirada" y la materia del mundo, a través del abigarramiento de las culturas, cristalice en las piedras preciosas que forman los cimientos de la Jerusalén celeste, imagen sobrecogedora de la más grande densidad y transparencia, como son los ojos en el rostro.

La verdadera belleza abre a los hombres a otro conocimiento, vivo y gratuito, el del cuerpo, el silencio, el corazón. Más allá del mundo del poder y de la utilidad, se revela la verdad de la tierra llena de luz. "Esplendor de lo verdadero", dicen los antiguos, porque Dios se ha hecho hombre en un cuerpo de tierra, esplendor de lo verdadero a través de cada singularidad humana, por la densidad misma de las cosas que reposan en el seno de la tierra como en el de la Sabiduría. Se suprime la banalidad, ese "olvido" que es como un sonambulismo en que los padres ascetas veían el más grande de los peca-

© narcea, s. a. de ediciones

dos. Surge el misterio en la evidencia, la simple verdad de los seres y de las cosas en una luz cuya fuente, inaccesible, se hace próxima como el rostro de un amigo. Hay en Constantinopla una pequeña iglesia que se llama la iglesia del "Cristo de los campos", porque ahí es donde termina la ciudad y comienza la campiña. En griego, campos se dice *chôra*, que significa también límite, estancia, tierra. Cuando uno entra en esta iglesia ve un gran mosaico, carnal y luminoso a la vez, de Cristo resucitado, bajo el cual se puede leer: "La tierra", o "la morada de los vivos". El espíritu de la belleza nos revela a Cristo como la tierra de los Vivientes.

Después de siglos de agotamiento, vuelve un cristianismo creador de belleza. Se difunde de nuevo "el arte de las artes" de la "oración del corazón", que transforma al hombre en icono viviente. Un arte integral, capaz de unir las artes del espacio (la arquitectura, la pintura, etc.) y las del tiempo (la poesía, la música) por una encarnación gestual, que se busca en la liturgia que caracteriza, por ejemplo, a los "monjes en la ciudad" de la comunidad de San Gervais en París. A partir de esta experiencia, los hombres interiormente litúrgicos pueden multiplicar en la cultura los signos y caminos de una "profundización en la existencia" para arrancar las pieles muertas y arrojar los hombres, ya desnudos, en la angustia y la admiración. A partir de lo cual, terminarán por descubrir que la angustia, por la gracia de la cruz, puede llegar a ser el lugar de la admiración.

Hasta ahora, las obras de belleza las han elaborado, sobre todo, universos espirituales de los que cada uno ha desarrollado una simbólica original del reencuentro del cielo y de la tierra. A veces, sin embargo, las religiones de la trascendencia absoluta y absolutamente personal han penetrado, o cortado como una cimitarra, esas culturas yuxtapuestas. La fracción de humanidad

© narcea, s. a. de ediciones

marcada por el cristianismo y sobre todo por el cristianismo occidental, ha unificado el planeta, pero con dominio o destrucción. Llega el tiempo de un cristianismo de transfiguración donde la belleza no sea una simbólica, sino el desvelamiento de la realidad. La Virgen de Vladimir o "una naturaleza muerta" (pero muy viva) de Cézanne, no son mitos o símbolos, sino realidad; no testimonian "un mundo", sino el mundo de Dios. Todas las simbólicas deben encontrar lugar en torno de esta desnudez de la Tierra y del Rostro.

El eros

El eros es mucho más que la libido freudiana, ampliada en energía cósmica por Wilhelm Reich. Vibrando a través de toda actividad humana y cumpliéndose en la contemplación, es el impulso mismo del Soplo creador, el "deseo de inmortalidad", decía Platón, o la "tensión hacia la vida más alta" según Dionisio Areopagita[3]. Reencontramos este "deseo" al final del Apocalipsis: "El que quiera tome el agua de la vida gratuitamente" (Ap 22,17). Este impulso del ser creado hacia su origen y su fin se ha convertido, en el mundo separado de Dios, sellado por la nada, en la dialéctica desesperada de la voluptuosidad y de la muerte. "Una mezcla de voluptuosidad y de dolor, he aquí la vida", dice Máximo el Confesor[4], que mostraba al hombre dividido entre la "tierra de la muerte" y la "esclavitud de la voluptuosidad por amor de la vida"[5]. Por tanto, "aunque este amor parezca corrompido, no por eso deja de ser un eco lejano del Eros divino"[6].

---

[3] *Los nombres de Dios*, 4, 20 en *Obras completas,* BAC, Madrid, 2017.
[4] *Cuestiones a Talasio*, introducción.
[5] *Ibid*.
[6] Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, 4, 4.

© narcea, s. a. de ediciones

En Cristo, el sello de la nada se rompe, el mundo no está separado de Dios, el eros puede encontrar su verdad. Por la pasión voluntaria del que nació de una virgen es posible el uso no pasional de la alegría de ser. El eros no encadena a la persona a la muerte sino que es la persona quien hace del eros, no sin las disciplinas de una ascesis liberadora, el dinamismo, el grito, el silencio del verdadero amor.

La meditación sobre el eros es inseparable de la meditación sobre la última belleza como ontología del misterio, de la persona.

El verdadero monje –y, en este sentido, no hay un cristiano que no sea llamado a un "monaquismo interiorizado", a entrar en un desierto donde las aguas de la tierra no pueden quitar la sed– el verdadero monje es sorprendido y enganchado por la belleza de Cristo, por esa Faz que permite descubrir, a través de caretas y máscaras, los verdaderos rostros, e intentar iluminarlos y liberarlos por un amor desinteresado. El verdadero monje no destruye sino que ilumina el eros humano, expresa su verdadero sentido en este reencuentro con el Eros divino. El deseo se convierte en Dios mismo haciéndose en nosotros deseo de Dios. "Que el eros físico sea para ti un modelo en tu deseo de Dios", dice san Juan Clímaco[7].

Se cuenta que un gran espiritual rumano contemporáneo, el padre Dumitru Staniloae, se encontró un día, en el tren, con otro teólogo de una intensa vida profunda y habló con él de la búsqueda del "lugar del corazón". La conversación despertó en ellos esa dulzura que solo conocen los hombres contemplativos. Enfrente de ellos una joven pareja se asombraba. "También nosotros cumplimos el misterio del amor", se gozaba en decir el padre Dumitru.

---

[7] *La santa escala*, escalón 26.

© narcea, s. a. de ediciones

Lo que importa iluminar hoy es el sentido del eros nupcial en el encuentro del hombre y la mujer. Habría que precisar sobre este punto la expresión tradicional de nupcialidad "casta", no en el sentido de una continencia física, sino de una estructura espiritual de la persona en comunión. La "castidad" designa la integración de todo el eros cósmico en un verdadero reencuentro personal, mediador del Eros divino. Por eso san Pablo, cuya visión de la sexualidad es a menudo severa, a veces llana y a veces trágica, identifica la auténtica nupcialidad con la de Cristo y la Iglesia, la del Dios hecho hombre, hecho tierra, y la de la tierra transfigurada. Por esa razón, la Iglesia de Oriente, en la liturgia del matrimonio que, por otra parte, sacraliza fuertemente la vitalidad y la fecundidad, lee el evangelio de las bodas de Caná, el primer milagro del Cristo que tiene como escenario una boda en la que se descubre el significado espiritual, transformando el agua en vino, la banalidad cotidiana en fuego eucarístico. En el eros nupcial no menos que en el eros monástico comienza la transfiguración del mundo. La ascesis nupcial tiende en esta integración paciente del eros a la reciprocidad, al diálogo, a la ternura. El eros estalla en el instante, como nace y muere una estrella. La reciprocidad y la ternura requieren el aprendizaje del tiempo. No se deben dramatizar los intentos y los fracasos. Hay demasiados monjes malos para algunos seres de bendición. Y demasiadas parejas malas o efímeras para que se instaure un testimonio común. Toda ascesis es un combate; ese es el sentido de la palabra. Pero es necesario saber prepararse para la "visita de un ángel de fuego".

Nunca como hoy donde los comerciantes y los semi-intelectuales banalizan, objetivan, exasperan el eros, los jóvenes han presentido en él su sacralidad última. Nunca han esperado tanto de la ternura, a pe-

© narcea, s. a. de ediciones

sar (o a través) de las playas del erotismo. El mensaje del Espíritu y de la Iglesia podría ser la integración del eros en el reencuentro, la maduración del reencuentro en el tiempo, para que el instante no sea fractura sino fruto de la verdadera eternidad.

La feminidad

Reencontrar el sentido "espiritual" del eros, es reencontrar una simbólica de lo divino y también del Espíritu, que no sea únicamente masculina, sino a la vez masculina y femenina al mismo tiempo que transexual. En las lenguas semíticas, el término que designa al Espíritu es *ruah*, palabra que se encuentra tanto en femenino como en masculino. El Espíritu se manifiesta en la virilidad del fuego de los grandes ascetas, como en Elías y Juan Bautista, pero también en esa ave maternal que "cubre" las aguas originales, vivifica por su sola presencia por una irradiación silenciosa. Jesús, penetrado de este soplo maternal, exclama: "¡Jerusalén, Jerusalén... cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina reúne sus polluelos bajo sus alas!" (Mt 23,37). La Biblia evoca las "entrañas de misericordia" de Dios, su "compasión maternal" en sentido uterino (por ejemplo, en el salmo 51: *rahamin*, plural de *rahem*, útero). Juan menciona "el seno del Padre". Es probable que el verbo *hanan*, de donde proviene el nombre *hén*, gracia, designara en origen una afección ardiente, en el sentido del instinto maternal.

El Verbo se ha encarnado para que el Espíritu pueda descender en toda su fuerza y aparezca la humanidad deificada de los *pneumatophoros*; el Apocalipsis simboliza esta humanidad como la "mujer vestida de sol" y es una mujer, la *Theotokos* ("la que ha engendrado a Dios"), el corazón y el modelo. Nicolás Cabasilas decía

© narcea, s. a. de ediciones

que Dios ha creado la humanidad a fin de encontrar una madre y Paul Evdokimov escribía: "El mundo comienza en Adán-hombre y culmina en Eva-*Theotokos*".

El Oriente cristiano ignora el dogma de la Inmaculada Concepción. María es una persona soberanamente libre y Dios tiene necesidad de su "sí" para encarnarse.

Desde esta perspectiva, se deberían retomar las mejores intuiciones de la "sofiología" rusa que, desde finales del siglo XIX con Soloviev a la primera mitad del siglo XX con Florensky y Boulgakov, ha intentado sugerir esta aproximación femenina del misterio. Aunque son contestables las conceptualizaciones de esta escuela, contagiadas del idealismo alemán, queda una especie de poesía teológica que, de hecho, ha marcado fuertemente la literatura de nuestro siglo, de la "bella dama" de Alexandre Block en el personaje de Lara, en *Zhivago*, y en la "catedral" poética de Pierre Emmanuel significativamente llamada *Sophia*.

La *Sophia* (Sabiduría) es a la vez la omnipresencia del Inaccesible y la transparencia secreta de las cosas, rostro femenino radiante de ternura y de grave inteligencia donde se transfigura la tierra. Pensemos en la *Shekinah* y la *Jojmá* de la tradición hebrea: la primera designa la gloria, la presencia de Dios sobre la tierra, la segunda la Sabiduría divina anterior e interior al universo. Pensamos también en una recuperación en el Espíritu Santo de un gran tema de la religiones arcaicas: la Virgen del más allá aprisionada en la materia y apareciendo a través de ella, de la caverna griega de Perséfone a los misterios de Eleusis, incluida la caverna japonesa de Amatérasu-Omikami; tiene un espejo y es la inmaculada concepción de la materia, su espera del rostro humano, del rostro del Dios hecho hombre; tiene también una espada de fuego, rayo luminoso y como angélico de la trascendencia inalcanzable y radiante.

© narcea, s. a. de ediciones

El secreto de la "sofianidad" de las cosas la tiene la mujer; cuando la voluntad de poder y de posesión del hombre ignora y compromete el misterio de la tierra, de la vida, le pertenece a la mujer salvaguardarlo, a condición de que acepte lúcidamente y hasta que lo exprese, con un lenguaje de silencio inventado, el misterio de la maternidad: la verdadera fe en un otro imperceptible, largo tiempo sin rostro. Por tanto, más allá de un feminismo que fue primero viriloide, puede que necesariamente se convierta en un reencuentro con el hombre en el que la diferencia se hace reciprocidad: "Hombre y mujer los creó" (Gn 1,26). Puede ser que, en este tiempo en que la búsqueda de la "madre" se hace desgarradora, la mujer esté llamada, en comunión con el Espíritu, a alumbrar el misterio en el alma de la humanidad.

> El azur me envuelve, el azur está en mi corazón.
> Chorreante de azur dorado,
> con una flor desconocida en la mano,
> ella estaba ahí y me sonreía…
> Y yo vi todo. Todo era uno,
> imagen única de la femenina Belleza[8].

El cosmos

Hoy día el retorno del misterio, en el Occidente prometeico, se hace por la mediación de la tierra, una tierra que no se opone al cielo. El sentido del extremo Oriente de puro asombro –"expresar ese ¡ah! ante las cosas"– crece en los monasterios de Occidente con el reencuentro con el zen y en tantos otros centros culturales donde se enseña "el arte de las flores". La búsqueda ambigua de la poesía alemana se cumple en la última filosofía de Heidegger que celebra el retrato y el

[8] Vladimir Soloviev. *Los tres diálogos*, 1899. El buey mudo, Madrid.

© narcea, s. a. de ediciones

desvelamiento del Ser en las cosas de la tierra. En reacción contra el "todo es posible" de los mesianismos científicos y tecnológicos, la ecología descubre en el universo un orden y una sabiduría que el hombre no puede ignorar sin destruir la naturaleza y finalmente sin destruirse a sí mismo.

El cristianismo parece a menudo desprovisto de este retorno del cosmos sagrado. Después del tomismo y sobre todo después de la Reforma, se ha convertido en acósmico y su ética, desde el noroeste de Europa hasta los Estados Unidos, ha contribuido al desencadenamiento de una tecnología sin finalidad. El mandato bíblico de dominar la creación se ha entendido como un dominio sin comunión ni ofrenda, olvidando el "jardín" original que había que cultivar y los "vivientes" a los que poner nombre. El técnico ha superado al poeta y al jardinero. La cosmología de Teilhard recupera intuiciones fundamentales, pero sigue en la perspectiva prometeica del "desarrollo", exalta la abolición de los límites, olvida su necesidad.

La vuelta al cosmos sagrado tiene el riesgo de suscitar extraños panteísmos. El inmanentismo nazi fue preparado por los movimientos de la juventud que, en la Alemania de principios del siglo XX, buscaban la fusión con la tierra mística y el renacimiento de los antiguos dioses. Hoy, las sectas confunden lo divino y lo cósmico. Si lo divino sueña en lo vegetal, como dice la India, la droga es una participación en el sueño de las plantas. La "vuelta a la tierra" de la ecología se presenta a veces como una negación del hombre, como la voluntad casi incestuosa de engullirse en la matriz telúrica de la que la máquina ha hecho tanto para engendrarnos. Heidegger escribía serenas meditaciones sobre el Ser del mundo mientras que funcionaban las cámaras de gas y los hornos crematorios.

© narcea, s. a. de ediciones

Tal vez, solamente la visión cósmica del cristianismo original pueda superar la oposición de una naturaleza despreciada, explotada, desfigurada por el hombre, y de un cosmos sagrado, mediador de un absoluto impersonal que borra el rostro humano.

La revelación bíblica afirma la consistencia de lo creado. Como tal, ha permitido el desarrollo de las ciencias y de las técnicas modernas, pero simultáneamente descubre en las cosas, bajo las cenizas de la separación y del olvido, la incandescencia de la gloria, la transparencia de la Sabiduría. La aproximación originalmente cristiana al cosmos es sacramental. Por su condición personal, el hombre transciende el universo, pero no para ignorarlo, abandonarlo o "desertificarlo", sino para expresar su alabanza y "cultivarlo" respetando su belleza. Siempre esbozado, siempre perdido por la humanidad que entrega el mundo a las fuerzas de la muerte, lo transforma en presa y él mismo se convierte en la presa de esta naturaleza necrosada; Cristo nos reabre definitivamente a esta vocación haciendo que la tierra no sea una presa sino una eucaristía, un reparto fraternal, una ofrenda al Padre, lengua y carne de comunión. En el sacramento, secretamente, la llena de las energías del Espíritu. La Iglesia del Espíritu Santo es la transparencia restaurada de la tierra. Por ella, matriz del Reino, la humanidad está llamada a triunfar sobre la modalidad caótica y mortal del mundo, a preparar la manifestación de la tierra como "cuerpo del Espíritu", "cuerpo de Dios".

Solo esta concepción cósmica de la salvación puede hoy limitar y orientar el poder sin finalidad espiritual de la técnica y, por otra parte, liberar de su ambigüedad el retorno del cosmos sagrado.

Quizás sea necesario aquí, como en otros dominios, ampliar, aplicar a la obra colectiva de los hombres las actitudes elaboradas por la gran ascesis monástica: la

© narcea, s. a. de ediciones

limitación voluntaria y la "simpatía" transfigurante. Puede que sea necesario practicar en la búsqueda científica esta "contemplación de la naturaleza" de la que hablan ciertos Padres griegos, y que consiste en descubrir las esencias espirituales de las cosas, no para apropiárselas sino para hacerlas eclosión en el Soplo, para reintegrarlas en el Verbo.

Si, como hacen los sabios, observamos el universo como un conjunto evolutivo que, al menos en lo que concierne a la tierra, testimonia una "información" creciente y unos sistemas de organización cada vez más complejos, ¿se debe volver al azar y la necesidad para explicar los "umbrales", incluso las rupturas que se encuentran en él? En algún momento de su devenir, el universo no puede darse a sí mismo lo que no posee porque lo más no puede salir de lo menos. La aparición de informaciones nuevas, de nuevas estructuras de integración parece hacerse a partir de lo invisible. "El Espíritu de novedad" del que habla el apóstol está obrando manifiestamente en el universo, o más bien en sus discontinuidades "neguentrópicas". La última de estas irrupciones de trascendencia es la resurrección de Cristo que abre no solo al alma individual sino a la historia, al cuerpo y a la tierra, la posibilidad de escapar de la muerte por una última metamorfosis.

La vida

Los hombres buscan la vida hasta el paroxismo y solo encuentran la muerte. La vida más fuerte que la muerte no es otra cosa que el contenido de la divino-humanidad, es el nombre más constante del Espíritu "dador de la vida", "príncipe de la vida", "agua viva", "Soplo vivificante". El Espíritu comunica a la tierra las energías divinas, y la tierra hace florecer la belleza y la

© narcea, s. a. de ediciones

santidad. El Espíritu impide que la historia se asfixie y marca de eternidad las altas creaciones de sus culturas como la paciencia amante de lo cotidiano. La resurrección de Jesús no es la reanimación de un cadáver, sino el paso, en la humanidad concreta de Dios hecho hombre, de una vida mezclada de muerte a una vida mezclada de eternidad. Esta vida poderosa, resurreccional, es la que el Espíritu nos comunica integrándonos en el cuerpo sacramental de Cristo.

Si la vida es ofrenda, si nosotros podemos desde aquí abajo vivir una vida más fuerte que la muerte, si la muerte no es para nosotros muralla de nada sino momento de una metamorfosis que participa de la metamorfosis global de la humanidad y del cosmos, entonces todo es posible: la angustia en el corazón de la modernidad puede transformarse en confianza, existe un "lugar para renacer", aparecen hombres que no tienen necesidad de dominar ni de odiar, vivientes que viven. El Espíritu Santo es el único "sí" a la tierra que no es resignación a la muerte.

El hombre trinitario

Si hay un dogma en el siglo XX que ha expresado su fuerza en la Iglesia ortodoxa, es el de la Trinidad. (Recuerdo a Dionisio que llamaba a la unidad de Dios una "sobre-unidad" de tal modo "fecunda" que no está prisionera en sí misma sino que incluye, y comunica, la diferencia y el amor).

Mencionaré solamente de paso, la visión de la Sabiduría como raíz de lo creado, por la cual cae en la vida divina; anticipación de las concepciones de Jung para quien la deificación de la materia simbolizada por las admirables "coronaciones de la Virgen" de los "primiti-

© narcea, s. a. de ediciones

vos" occidentales, conduce a una ampliación de la trinidad en "cuaternidad". O incluso la visión dramática de Nicolás Berdiaev, verdadera respuesta a la crítica freudiana del "padre sádico", ya que muestra la tensión entre el Padre y el Hijo, entre Dios y la libertad humana desnudándose en el misterio del Espíritu: el Padre como amor sacrificial se revela como quien comunica al hombre el Espíritu de libertad, que primero hace reposar eternamente sobre el Hijo.

Sin embargo, puede ser que la aportación verdaderamente durable de esta búsqueda se encuentre en la noción del hombre trinitario elaborada sobre todo por Vladimir Lossky y preparada por la reflexión rusa sobre la eclesiología de comunión.

Sobre-Unidad, Tri-Unidad: el Dios viviente es el abismo, pero también el amor, la unidad absoluta y fuente de toda unidad; al mismo tiempo diferencia absoluta y fuente de esta diferencia que hace posible la tensión de las singularidades, su reencuentro, su comunión. Más allá, pero según una superación que asume purificando, la fusión que caracteriza las espiritualidades del Oriente lejano, sobre todo de la India, como la yuxtaposición de individuos que reina en el Occidente postcristiano, la plenitud uni-trinitaria funda y cumple la exigencia de comunión. La unidad divina no es negativa y solitaria, sino que incluye la pluralidad. No se trata, sin embargo, de una dialéctica de dualización y de reabsorción, como en los esquemas del neoplatonismo o del idealismo alemán (y de sus secuelas materialistas). A propósito del Tres idéntico al Uno, san Basilio habla de "meta-matemática". Es la plenitud de la unidad, pero sin confusión; es la plenitud de la diferencia, pero sin separación; es la indicación, crucificante pero infinitamente fecunda para la racionalidad humana, de lo absoluto de la identidad

© narcea, s. a. de ediciones

(por el Padre único principio) en lo absoluto de la diferencia (cada hipóstasis puede ser sugerida como un "modo de subsistencia" incomparable de la única sobre-esencia divina de la que el Padre es la fuente).

De este modo, en la historia profunda de los hombres, la revelación de la Uni-Trinidad aparece como la de la persona y del amor. "Algo se ha puesto en movimiento en el mundo… Muerto el poder del nombre, la necesidad… La persona, la predicación de la libertad las han reemplazado. La vida humana se ha convertido en la historia de Dios, ha llenado de su contenido la extensión del universo", dice Pasternak en *Doctor Zhivago*. En el dinamismo comunicado del Dios viviente que es Uno sin ser soledad, la visión trinitaria del hombre es una llamada a la unidad en la singularidad absoluta. En Cristo se restaura la unidad original, nosotros somos un solo cuerpo, "miembros unos de otros" en la comunión del pan eucarístico. Al mismo tiempo, Cristo acoge a cada uno como un "tú" único. El Espíritu asegura nuestra comunión –la expresión paulina "la comunión del Espíritu Santo" aparece a menudo en las celebraciones eucarísticas– pero, al mismo tiempo, las llamas de Pentecostés se dividen, se posan sobre cada uno, en cada persona, para consagrar su carácter único, para abrirle al espacio infinito de su libertad. Es necesario aplicar aquí a la humanidad la palabra prodigiosa inventada teológicamente por el concilio de Nicea para designar la relación del Hijo y del Padre: *homoousios*, "con-substancial", idéntico en esencia y sin embargo diferente. La concepción trinitaria del hombre es "homoousiana"; implica, en la diferencia misma de las personas, una "consubstancialidad" de todos los hombres en el sentido más realista; así la total humanidad de cada persona es comunión. Los hombres no son solamente

© narcea, s. a. de ediciones

semejantes, son rigurosamente uno, a través del tiempo y del espacio. En la medida en que realiza esta unidad ontológica por el respeto y el amor, cada uno se convierte en no parecido, en incomparable. "No intentes distinguir el que es digno del que no lo es, escribía san Isaac el Sirio. Que todos sean iguales a tus ojos para amarlos y servirlos. Tú ofrecerás los mismos favores, los mismos honores… al infiel y al asesino; también él es un hermano para ti puesto que participa de tu misma naturaleza humana"[9]. La ley de la identidad –A es A– aplicada al "mí", es una ley de muerte: encerrado sobre su propia nada, el sujeto se petrifica y a la vez se pulveriza, hasta que sobreviene, como Dostoievski ha mostrado, el doble luciferiano. En la visión trinitaria "A es A porque siendo eternamente no-A, encuentra en ese no-A su propia afirmación en tanto que A"[10]. Ya san Juan Damasceno escribía: "Cada persona contiene la unidad por su relación a los otros no menos que por su relación a sí mismo"[11].

Introducida en Cristo, bajo las llamas del Espíritu, en esta vida trinitaria, la persona está llamada a un modo único de existencia de la Tierra y de la Gracia, de la Tierra unida a la Gracia. No es ya una parte de la humanidad y del universo, sino que los ilumina, les da sentido por su rostro, por su presencia, por la irradiación de sus "energías", mientras que ella misma está más allá, escapando a toda definición racional, presentida solamente por una revelación, de la misma manera que una auténtica obra de arte nos hace acceder a un universo personal como "modo de existencia" del universo de Dios. La

---

[9] *Discurso ascético* 81. Sentence 11, en *Sentences, un tresor de sagesse*. Paris, 1949, pp. 7-8.

[10] Paul Florensky. *La colonne et le fondemente de la Vérité*, Lausanne 1975, p. 37. Trad.esp. *La columna y el fundamento de la Verdad.* Sígueme, Salamanca, 2010.

[11] *De fide orthodoxa*, I, 8.

© narcea, s. a. de ediciones

visión trinitaria del hombre culmina así en una aproximación negativa no solamente al Dios personal sino al hombre personal, negación que supera cualquier determinación biológica, sociológica o psicológica, para revelar una singularidad radical y por tanto "consubstancial". La persona, apunta Vladimir Lossky, "es… cualquiera que… supera su naturaleza conteniéndola, que la hace existir como naturaleza humana por esa superación"[12]. Este conocimiento podría llegar a ser el principio de una ciencia que, retomando las intuiciones de Edgar Morin, "no desintegra el rostro de los seres, sino que reconoce el misterio en cada cosa" y "propone un principio de acción que no ordena sino que organiza, no manipula sino que comunica, no dirige sino que anima"[13].

Esta visión trinitaria de la humanidad, a veces velada por la opacidad de la cristiandad, pero actuando siempre secretamente, se ha convertido en el fermento de la historia universal. Es claramente evidente en nuestra época que los hombres buscan simultáneamente la unidad del género humano y la afirmación de las diferencias de las culturas y las tierras en relación con las de las personas (de las que son algunas dimensiones la historia y los paisajes, también los espirituales). El Occidente exalta al individuo, posible germen de la persona si, al menos, se impone la solidaridad necesaria y se abre, por la profundidad en la existencia, al misterio de la "consubstancialidad". El marxismo exalta la unidad genérica de los hombres, germen posible de comunión, si se expresa en el respeto a las singularidades y se abre, por una concepción pluridimensional del hombre, a su profundidad irreductible. El Tercer Mundo se mueve entre un divino fusional o una trascendencia cerrada, y el aprendizaje del dominio de las cosas; este descuartiza-

[12] *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Cerf, Paris, 1967, p. 118.
[13] *La Nature de la nature*, Seuil, Paris, 1977, p. 337.

© narcea, s. a. de ediciones

miento llama, bosqueja el espacio de la divino-humanidad, que es un espacio de una revelación trinitaria donde podrían tener lugar las culturas no occidentales. Ya en el siglo XIX, antes de que, en el olvido de la trascendencia se enfrentaran el sentido marxista de la unidad humana y el sentido anarquista del individuo, el ruso Fédorov decía: "Nuestro programa social es la Trinidad" y el socialista evangélico francés Pierre Leroux repetía: "Todos los hombres serán una sola Trinidad". La revolución que se extendió a la *intelligentsia* occidental en los años sesenta del siglo XX, buscaba desesperadamente reconciliar la bandera roja y la bandera negra, la unidad genérica y el no-semejante del individuo. Hoy mismo, los jóvenes izquierdistas italianos afirman la tensión necesaria de lo histórico y lo personal. Es significativo que las palabras más proféticas sobre la fecundidad histórica del dogma trinitario hayan sido pronunciadas estos últimos años por el gran cineasta soviético Andrei Tarkovsky; comentando su película sobre Roublev y sobre el célebre icono de la Trinidad, dice: "He aquí en fin la Trinidad, grande, serena, penetrada de una alegría estremecedora de donde brota la fraternidad humana. La división de uno solo en tres y la triple unión en uno solo ofrecen una perspectiva prodigiosa al futuro todavía disperso de los siglos".

No se trata de una utopía sino de una revelación: todo nos es ofrecido en Cristo, en los "misterios" de la Iglesia, en su profundidad sacramental. Este poder de resurrección, siempre lo han manifestado los santos. Puede ser que nos corresponda elaborar ahora formas renovadas de santidad y de profecía, capaces de esclarecer la complejidad de la cultura y de la historia contemporáneas.

La manifestación última de Dios para el hombre de hoy, quizás sea la irradiación de un rostro, su des-

© narcea, s. a. de ediciones

nudez, cuando ya no es avidez, indiferencia o mentira, sino transparencia a la luz que viene del corazón. En Cristo, "respirando el Espíritu", adoptado por el Padre, el hombre puede dejar de ser una mueca cruel, como en los cuadros de El Bosco, para convertirse en rostro, para llegar a ser icono: "Cuando Cristo, vuestra vida, se manifieste, entonces vosotros también seréis manifestados con él en gloria" (Col 3,4). El icono, como la santidad que representa, anticipa esta manifestación. Su espacio, donde todo parece interiormente soleado, se abre, "de gloria en gloria", sobre una plenitud en la que se suprime toda separación; es la plenitud trinitaria de la que san Juan Damasceno decía que "las personas están unidas… para contenerse recíprocamente"[14].

El cristianismo es la religión de los rostros. Sabemos bien que el mundo, a pesar de la inmensidad indefinida donde se desgranan las nebulosas, es una prisión sellada por la ausencia y por la muerte en las que un rostro no ha hecho brecha. La mirada que me iluminaba me petrifica o se petrifica en la muerte. Ser cristiano es descubrir, en el cruce mismo de la ausencia y de la muerte, un rostro abierto para siempre, como una puerta de luz, descubrir a Cristo y, en torno suyo, penetradas de su luz y de su ternura, los rostros de los pecadores perdonados que no juzgan sino que acogen. Evangelio quiere decir anuncio de esta alegría.

El icono nos enseña a presentir el verdadero rostro del prójimo, ese rostro "escondido con Cristo en Dios" (Col 3,3), que aflora a veces, furtivamente, entre las lágrimas y la sonrisa. Cruz luminosa del rostro que nace del corazón de carne, del corazón trabajado por el sufrimiento, por la duda y también por la confianza

[14] *De fide orthodoxa*, I, 8.

© narcea, s. a. de ediciones

y el coraje. En esta labor, la semilla de la parábola multiplica el grano por cien.

Rostros-iconos de tantos santos desconocidos, desapercibidos, que rehacen incansablemente, en lo cotidiano, el tejido de la vida contra las fuerzas de la nada, un tejido que no es de intensidad sino de pureza, Rostros-iconos, que nos recuerdan que todo hombre es imagen de Dios.

La presencia inexpugnable de Dios para el hombre de hoy es una presencia de silencio y de luz: como en esos grabados del viejo Rembrandt donde basta una vela para que los rostros se interioricen. En su *Retorno del hijo pródigo*, actualmente en el Hermitage, más que los rostros –el del hijo está escondido en el pecho del padre– hablan las manos del que acoge y el pie derecho, desnudo, del que es acogido. La sandalia, que ya ha hecho su servicio, queda a un lado. ¡Qué otra cosa tenemos que hacer sino ser esta sandalia inútil, cerca del pie desnudo que se estremece de confianza y de alegría!

El pie del hijo pródigo, los cabellos de la cortesana, la estrella del sabio mago, sirven para iluminarlo todo. En la iluminación de estos signos, el hombre espiritualmente huérfano, sin fuego ni lugar, descubre en su corazón una herida que nada terrestre puede curar, una herida de angustia y de asombro, de trascendencia. Si "vuelve" su corazón, se le descubre el Dios silencioso y abierto que comparte con él "el pan del sufrimiento y el vino de la alegría": "He aquí, que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré y cenaré con él y él conmigo" (Ap 3,20). En el nudo de esta doble expropiación se inflama el único Nombre a la vez propio y común, Nombre demasiado pronunciado, y por lo mismo el más secreto: Amor.

© narcea, s. a. de ediciones

SAN SERAFÍN DE SAROV, PROFETA Y TESTIGO DE LA LUZ

San Serafín de Sarov vivió del 1759 al 1833 en Rusia. La herencia cristiana acababa de descomponerse en la civilización europea, gracias, por un lado, a la universalidad francesa, abstracta y pasional con el culto a la "diosa Razón", y por otro, al sentido de la diferencia del romanticismo alemán. No se trataba solo de ideas, sino de gigantescos movimientos de masas que afectaban directamente a Rusia en 1812. Después de mucho tiempo, se le impuso una cultura extraña u opuesta a las fuentes bíblicas. San Serafín es contemporáneo de Hegel y Novalis; a la muerte de Kant tiene cuarenta y cinco años y cuando él muere, Marx tiene quince años y Dostoievski doce. Ciertamente Serafín no había leído a los grandes pensadores europeos de su época ni tampoco a sus epígonos rusos. Pero un santo detecta las raíces espirituales y antiespirituales de la historia en la que vive, presiente sus desarrollos y aporta la respuesta de Dios. Del fondo del bosque ruso, esta otra forma (vegetal y no mineral) de desierto, en un cristianismo popular y monástico, Serafín se alza con un testimonio de vida en el Espíritu Santo, con la deificación real en la luz divina que exorciza las pretensiones y responde a la "búsqueda" secreta de la cultura

© narcea, s. a. de ediciones

europea. Frente a la autodeificación occidental es el ejemplo y el mensaje de la deificación por la gracia. La Iglesia de Oriente vivía una de esas muertes-resurrección que acompasan su historia, la renovación filocálica después de la desolación del siglo XVIII. Crecido en un bosque simbólico, a los márgenes de Europa donde la ortodoxia mantiene humildemente como una reserva de experiencia ascética y espiritual, este testimonio de la deificación por la luz del Espíritu camina lentamente: la gran entrevista de Serafín con Motovilov no se publicó hasta 1903, y fue conocida solamente por los medios intelectuales rusos; hubo que esperar a la emigración rusa del siglo pasado, después de la aparición de una ortodoxia francesa para que apareciera, en 1973, el libro de Irina Goraïroff consagrado a san Serafín. Puede que, después de "la muerte de Dios" y la "muerte del hombre", la elección se plantee entre la locura y la santidad, entre la desintegración en la nada y la reintegración a esta Luz de la que san Serafín de Sarov constituye un testigo y un intercesor.

El *estarez*

Un hombre llevado

Projor Moshnin nació el 19 de julio de 1759 en Kursk, en el centro de Rusia, en una familia de comerciantes. Su nombre (Prócoro) es el de uno de los siete diáconos de los que hablan los Hechos de los Apóstoles. Su familia, profundamente cristiana, le transmitió sus oraciones y bendiciones. Cuando nació, su padre, empresario de la construcción, estaba construyendo una nueva iglesia. El padre murió cuando el niño tenía tres años. Fue su madre la que le educó, durante doce años. En esta época, el "despotismo ilustra-

© narcea, s. a. de ediciones

do" modernizó Rusia incrementando la esclavitud y se cebó particularmente en el monaquismo organizado. El pueblo cristiano respondió con un despertar de la espiritualidad femenina del que la madre de san Serafín es un buen ejemplo. El niño aprendió a leer con los Salmos y, muy joven, se interesó por la Biblia y las obras de espiritualidad.

Su vocación monástica es precoz. A los dieciocho años recibió la aprobación y bendición de su madre para seguirla; esta le da una cruz de cobre que llevó siempre sobre su pecho y con la cual fue enterrado.

Educado por su familia, por su madre sobre todo, el futuro Serafín participa de una Iglesia en la que, a pesar del compromiso de una parte del episcopado con el Imperio, no faltaban los "espirituales", los "hombres de Dios", que venían del pueblo y profundizaban su fe. En Kiev, Projor Moshnin consultó a Dositeo, un *estarez* de gran renombre que le aconsejó hacerse monje en el monasterio de Sarov. Exclusivamente cenobítico desde su fundación, en el siglo XVII, en el lugar en que se encuentran las ruinas de una antigua villa tártara, este monasterio se había convertido en un "desierto" en 1764, es decir había autorizado la vida eremítica en el gran bosque que le rodea, aunque, al mismo tiempo sufría la persecución del Estado, sobre todo en los tiempos de la "ilustrada" emperatriz Catalina II; los dos superiores que precedieron al que acoge a Projor Moshnin fueros dos confesores, el primero, Isaac, muerto en prisión en Petersburgo, y el segundo, Efrén, enfermo durante quince años en una fortaleza de los Urales.

Subsistió, a pesar de todo, un cristianismo popular con sus modelos, sus consejeros, a menudo marginales como los "locos en Cristo" que vivían la "locura de

© narcea, s. a. de ediciones

la cruz" hasta parecer hombres sin razón, lo que les valía el desprecio de unos y la veneración de otros. Uno de ellos profetizó un día, en plena calle, a la madre del futuro santo diciéndola: "Dichosa eres por tener un hijo que será un poderoso intercesor ante la Santísima Trinidad, un hombre de oración para todo el mundo".

En la fe de los suyos, guiado por una Iglesia popular y ascética, el futuro santo es asumido por la gran tradición monástica, la que pasa por Antonio, Pacomio y Basilio. El 20 de noviembre de 1779, víspera de la Presentación de la Virgen en el Templo (a Massignon le gusta decir que es la fiesta del voto), Projor, con diecinueve años, fue recibido como novicio. Pasó por las "obediencias" de diversos trabajos manuales: panadería y después carpintería que apreciaba particularmente, por imitación de Jesús lo que le aproxima al Occidente cristiano (muchos tratados occidentales de piedad se habían traducido al ruso en el siglo XVIII, pero la imitación de la humanidad de Jesús es un rasgo de la más antigua espiritualidad bizantina que conoció en Rusia una clara reviviscencia).

Se llamará con gusto Projor el Carpintero. Leía la Biblia, los Padres de la doctrina y de la ascesis (la influencia de las homilías de Macario es muy evidente en su lenguaje) y practicaba la salmodia y la oración de Jesús.

Para entender la que fue probablemente su primera experiencia, podemos citar los consejos que dará más tarde a un postulante: "No pierdas el coraje: Dios está ahí…; en la iglesia, estate atento, familiarízate con los oficios… En tu celda, aplícate a la lectura, sobre todo del salterio. Relee cada versículo muchas veces, a fin de guardarlo en tu memoria… Cuando trabajes, repite con-

© narcea, s. a. de ediciones

tinuamente la oración: "Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador". Orando…, recoge tu espíritu y reúnelo en tu corazón. Entonces, cuando el Señor haya encendido tu corazón por su gracia, en unión con el Espíritu, tu oración brotará sin interrupción y estará siempre contigo, regocijándote y nutriéndote".

El 13 de agosto de 1786, a los veintisiete años, pronunció sus votos monásticos y recibió el nombre de Serafín, nombre hebreo de los ángeles "de fuego", nombre que significa "flamígero".

El 2 de septiembre de 1793 –cuando comenzó el terror en París y fueron martirizadas las carmelitas–, le ordenaron sacerdote. Celebra cada día la liturgia eucarística.

Así Serafín fue triplemente acogido, llevado, fortalecido por su familia, su Iglesia y la tradición monástica. Este hombre grande, robusto, alegre, de una belleza espiritual radiante, tenía algo de angelical. Desde su infancia, parecía como poroso a lo invisible. En 1783 (aunque no lo revelará hasta poco antes de su muerte), en el curso de una hidropesía que parecía incurable, se le apareció la Madre de Dios, seguida de los apóstoles Pedro y Juan a los que les dice, señalando al novicio: "Este es de nuestra raza" y tocando con su cetro el costado del enfermo, le curó aunque conservó la cicatriz, la señal del milagro. Más tarde, monje y diacono, Serafín veía a los ángeles tomar parte en el servicio litúrgico. Un Jueves Santo, vio a Cristo, rebosando de luz, atravesar la iglesia y bendecir a fieles y celebrantes.

En 1794, año en que el terror alcanzó en Francia su punto culminante y en el que Kant, en Prusia, acaba su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Serafín se retiró solo al bosque.

© narcea, s. a. de ediciones

El descenso al infierno

La larga etapa de eremita de Serafín parece significar su descenso voluntario, con Cristo, al infierno de la condición humana, etapa de la que saldrá, desde abajo, resucitado. Esta terrible metamorfosis, en el umbral de una nueva era de la humanidad y de la Iglesia, recapitula las formas más exigentes del monaquismo tradicional, formas carismáticas de la "violencia" que se adueña del Reino.

Provisto de la Biblia y de la regla de san Pacomio, que relee cada día, Serafín se retira a una choza sin ventanas, en pleno bosque, a cinco kilómetros del monasterio, en pleno "desierto", en el sentido en que lo dicen los rusos. Cuida un huerto, una colmena, y desde el monasterio le llevan un poco de pan. Además, haciendo de leñador, rechaza toda mediación "civilizada" y vive únicamente de hierbas y de frutos salvajes, como los "herbívoros" del monaquismo primitivo. Desciende así los grados del ser creado, pasando de lo humano a lo vegetal y más tarde a lo mineral. El domingo se acerca al monasterio para participar en la liturgia y comulgar. Sin separarse nunca del Evangelio, intenta revivir espiritualmente la vida terrena de Jesús, esfuerzo que le asemeja a la espiritualidad occidental. El bosque que rodea la ermita se transforma en Tierra Santa: un claro se convierte en Nazaret donde Serafín canta el saludo del ángel a María; en una gruta, medita sobre el nacimiento del Salvador; relee el Sermón de la Montaña en la cima de una colina que sobresale en el bosque; tiene su Tabor, su Jerusalén, su Getsemaní, su Gólgota, donde comulga en la Transfiguración y en la Pasión del Señor.

Getsemaní, en esta etapa, le conduce al Tabor. El hombre angelical, el visionario, conoce un insondable

© narcea, s. a. de ediciones

abandono. Es asaltado por pensamientos blasfemos. La naturaleza no es un paraíso sino que le muestra su faz nocturna de horror y muerte, sufre el ataque del caos y, como dirá más tarde, se le aparecen los demonios que "son espantosos".

También sufrió su "pasión": como Serafín recibía a veces huéspedes y ayudaba a siervos fugitivos, pensaban que escondía dinero en su choza; por eso, el 12 de septiembre de 1804, le asaltaron dos bandidos. Habría podido defenderse con el hacha que tenía en la mano, pero la tiró, poniendo la otra mejilla según la exhortación evangélica. Uno de los bandidos le asestó varios golpes que le dejaron como muerto, sin conocimiento. Vuelto en sí, se arrastró hasta el monasterio. Al cabo de una semana de grandes sufrimientos y cuando los médicos habían renunciado a cuidarle, se le apareció la madre de Dios acompañada de Pedro y Juan que con las palabras: "Este es de nuestra raza", le curó milagrosamente. Desde entonces caminó encorvado, apoyado en un bastón. Sus cabellos se volvieron blancos, su rostro se interiorizó como una anticipación de la metamorfosis espiritual que se da a veces en edad avanzada y que hace de todo verdadero monje, cualquiera que sea su edad, un "bello anciano", *kalogérôn*, según la expresión tradicional.

Perdonó a los bandidos que le habían asaltado y amenazó con dejar el monasterio y el país si no los ponían en libertad.

¿Cómo no les iba a perdonar? Como en ningún otro momento tenía la conciencia de ser el último de los pecadores. Más que nunca, en los sótanos infernales de la condición humana, se estaba enfrentando a los poderes del mal y de la muerte. De 1804 a 1807, mientras Napoleón construía su imperio y atacaba por

© narcea, s. a. de ediciones

primera vez a Rusia, y Hegel, viendo pasar al emperador triunfante, intuía que la Razón universal se encarna en la historia colectiva de los hombres, Serafín se convierte en estilita. De noche, de pie sobre una gran roca, con las manos levantadas, repite sin cesar las palabras del publicano: "Señor, ten piedad de mí que soy un pecador" (Lc 18,13). De día, rezaba sobre otra piedra situada más cerca de su choza, buscaba y preparaba su comida de hierbas silvestres, reposaba un poco; de noche, rezaba desde el fondo de la noche, del fondo de la materia, en la profundidad nocturna de la historia, más bajo que la bestia y la planta, expresando la oración de la roca, esa imagen bíblica e inmemorial de la trascendencia, la imagen también del Verbo encarnado…

Así, Serafín, que recapitulaba el pasado monástico, recapitula también el pasado cósmico que se asienta sobre la Roca, más profundo que las deformaciones demoniacas del ser y que el presente trágico de la historia. Entonces, a través de una última cruz, se le entreabrió el Reino futuro. A partir del 1807, Serafín se encerró en un silencio absoluto, sin intercambiar ni una palabra con los que se encontraba, pero postrándose ante ellos sobre la tierra hasta que pasaban. Pero en este vacío, en esta muerte de la muerte, sube el Espíritu, el *stauróforo* (portador de la cruz) se convierte en *pneumatóforo*; "el silencio", como dice san Isaac el Sirio, "es el lenguaje del mundo futuro".

La ascesis hace tomar conciencia de la condición de muerte y de la separación en que la humanidad se encuentra cautiva: es la "memoria de la muerte", que nos permite saber de qué hemos sido salvados. Pero, por la gracia de la cruz vivificante, la "memoria de la muerte" se invierte poco a poco en "memoria de Dios", en sentimiento (más allá de toda afectividad) de la resurrección. Al fin de estos años de soledad silenciosa, una paz

© narcea, s. a. de ediciones

divina comenzó a descender sobre el alma de Serafín y a penetrar en su cuerpo quebrantado

En 1810, bajo las órdenes del nuevo superior de Sarov y a consecuencia de unas miserables intrigas monásticas (los monjes llegaron incluso a demoler la pequeña estufa de su choza), Serafín volvió al monasterio, pero para vivir recluido. Se encerró en su celda, cada semana leía los cuatro evangelios y la regla de san Pacomio, cada día hacía mil postraciones (grandes *metanías*), rezaba ante el icono de la Virgen de la Ternura, que le gusta llamar "gozo de todos los gozos", apenas dormía y cuando lo hacía, era de rodillas con la cabeza entre las manos. Durante los diez años que duró su reclusión, acentuó con una perspectiva cada vez más "resurreccional", su "memoria de la muerte": llevaba una pesada cruz de hierro sobre los hombros y meditaba sobre su propio ataúd. Como más tarde se lo contó a su discípulo, Juan Tikhonov, veía "la belleza de las moradas del paraíso", "los santos, los profetas, los mártires, los apóstoles, radiantes de una gloria y de una alegría infinitas". No es el ser angelical de los primeros pasos de su vida monástica porque, en Cristo, descendió a los abismos de la condición humana y unió lo terrestre con lo celeste, el cielo y el infierno.

A partir de 1815, Serafín abrió a algunos visitantes la puerta de su celda, aunque no les hablaba; cinco años después, comienza a dar consejos. Por fin, en 1825, después de treinta y siete años de una ascesis vertiginosa y por orden de la Madre de Dios, salió al mundo para servir a los hombres. Es un *estarez* o, para emplear una expresión del monaquismo original, un "resucitado".

El "resucitado"

San Serafín apareció metamorfoseado incluso en su corporeidad, asimilada al "cuerpo pneumático" del

© narcea, s. a. de ediciones

Resucitado, convertido en luminoso, liberado de la ley de la gravedad: "El Padre anda por encima del suelo, sin tocar la hierba. Hemos tenido miedo, nos hemos puesto a llorar y hemos caído a sus pies. Él nos ha dicho: no se lo digáis a nadie mientras yo viva; cuando os haya dejado, podréis decirlo".

Serafín se convirtió en oración, no en súplica sino en silencio. Juan Tikhonov cuenta: "Un día, leyendo en el evangelio de san Juan estas palabras del Salvador: 'En la casa de mi Padre hay muchas moradas', fui preso de un deseo intenso de ver estas moradas. Pasé cinco días y cinco noches en vela y en oración, pidiendo al Señor la gracia de esta visión. Y el Señor, en su gran misericordia, me concedió esta consolación y me mostró esas moradas en las cuales vi resplandecer una celestial e inefable belleza. El padre Serafín se calló. Después se inclinó un poco, bajo la cabeza cerrando los ojos y puso su mano derecha sobre su corazón. Su rostro se transfiguró poco a poco e irradió una luz maravillosa".

Luz y alegría. Serafín había llegado a lo que Máximo el Confesor llama "el uso no pasional" de la alegría de ser, uso hecho posible por la Pasión del Señor. "La alegría no es un pecado", decía Serafín. "Ella expulsa la laxitud que engendra la tristeza por la muerte, lo peor de todo". "No tenemos motivo para estar tristes puesto que Cristo ha obtenido la victoria para todos: ha resucitado a Adán, ha liberado a Eva y ha matado la muerte".

Este uso no pasional de la alegría de ser incluye una transfiguración del eros. La hermana Marie, que había ingresado a los trece años en la comunidad femenina de Divéiévo, que Serafín había fundado, y que murió a los diecinueve años, fue para él una ami-

© narcea, s. a. de ediciones

ga predilecta. Solo a ella le hablaba de ciertas visiones, de ciertas profecías. Lloró cuando ella murió porque también para los santos, la muerte tiene algo de antinatural. Envió cirios en abundancia, ordenó que se la revistiera con el "gran hábito", reservado a los monjes experimentados. Entre los dedos de la adolescente dormida había un rosario de cuero, regalo del *estarez*; en torno a su cabeza, el bello chal azul a rayas que le había regalado para ir a comulgar y estas bellas palabras: "En el otro mundo, ella será mi esposa por toda la eternidad".

La metamorfosis "pneumática" de Serafín entrañó un cambio radical de su relación con la naturaleza y con la humanidad.

En lo que concierne a la naturaleza, podemos citar dos episodios característicos. En el verano, cuando Serafín iba al pantano a recoger musgo para abonar su huerto, se desnudaba casi completamente, "ceñidos sus lomos", y los insectos le picaban. Un testigo quiso espantarlos, pero Serafín, citando el gran salmo de Laudes, le dijo: "No les toques, amigo. ¡Que todo ser viviente alabe al Señor!".

Otra vez, la hermana Matrona, al llegar al eremitorio, vio al padre Serafín sobre un tronco de árbol y un oso delante de él. Ella gritó, pensando que moriría, pero Serafín mandó alejarse al oso y le respondió: "No, madre mía, no es la muerte, sino la alegría". La hizo sentarse a su lado, llamó al oso y le dio de comer pan en su mano. "El rostro del padre me pareció maravilloso. Estaba luminoso como el de un ángel dichoso. Cuando me calmé, me ofreció el último trozo y me pidió dárselo yo misma al oso. Le respondí: tengo miedo, no me vaya a devorar la mano. Y él contestó: No, no te comerá la mano. Entonces cogí el pan y se

© narcea, s. a. de ediciones

lo di al oso con tanto gozo que me hubiera gustado darle más, pues el animal era dulce conmigo, pecadora, gracias a los ruegos del padre Serafín que, viéndome tranquila, me dijo: Ya ves, un león fue el servidor de san Jerónimo y un oso lo es del humilde Serafín; las fieras se nos someten (…). Pero no se lo digas a nadie antes de once años después de mi muerte".

Es una escena de reintegración al paraíso, de la que san Isaac el Sirio nos da la clave: "Toda criatura honra al hombre humilde. Si se acerca a las bestias feroces, apenas se le vuelven, su ferocidad se calma y se acercan a él como a su señor, bajando la cabeza, lamiéndole las manos y los pies, para que sientan el perfume que exhalaba Adán antes del pecado, cuando, en el paraíso, dio nombre a los animales. Esto ya no lo tenemos, pero Cristo lo ha renovado y nos lo ha dado, ungiendo de nuevo con este perfume a la especie humana". No más el olor de la muerte sino el perfume del Santo Espíritu.

En su relación con la humanidad, san Serafín recibió en plenitud los carismas que definen al *estarez*, es decir, los de la paternidad espiritual, la curación y la profecía.

Primero, y fundamentalmente, el carisma de la paternidad. Durante jornadas enteras, Serafín acogía, consolaba y curaba espiritualmente al gentío. Llegó a recibir a cientos de personas por día, buscando una palabra y diciéndoles mostrando el icono de la Virgen de la Ternura: "Esta es la alegría de todas las alegrías"; a otros los acogía con la célebre expresión pascual: "Mi alegría, Cristo resucitado".

Tenía el don de "discernir los espíritus" para confesar y aconsejar. Tomando sobre sí los pecados de los otros, se prosternaba al lado del penitente y le ordenaba rezar

© narcea, s. a. de ediciones

por sus pecados: los santos son pecadores conscientes y, en su comunión misteriosa, se sienten culpables por todos. El escaparate de las faltas no le interesaba; tocaba el corazón para provocar o profundizar la humildad y la fe. Inmediatamente reconocía a los afligidos, a los desesperados, a los que tenían verdadera necesidad de él. Ante todo, deseaba arrancar de las almas lo que san Pablo llama "la tristeza para la muerte" que terminó en el nihilismo fundamental de la civilización moderna. Acogiendo así a los hombres en su más grande dolor, Serafín traspasó su paz a las almas y les distribuyó el pan mojado en el vino que no es la eucaristía sino, en el sentido más genuino, el ágape, la manifestación de la Iglesia como amor, el simbólico "lavatorio de los pies" que san Juan narra en lugar de la institución de la eucaristía.

El discernimiento de los espíritus le permitió leer en el fondo de las almas, detectar y abrir su acceso secreto, inquietar, poner en camino, consolar en el sentido del Espíritu consolador. Sabía sin saber, no objetivaba al otro como lo hace el psicoanálisis, sino que respetaba su secreto, lo descubría insondable en Dios y recibía solo de Dios, como una revelación, la palabra que consolaba y guiaba. "Nada en el corazón del prójimo te queda oculto", le dijo alguien un día, y él respondió: "No es justo lo que dices, amigo. El corazón del hombre es insondable, solo Dios lo conoce. Yo me entrego al Señor como el hierro en la mano del herrero. Entonces considero como una indicación que viene de Dios el primer pensamiento que se forma en mí. No conozco lo que mi interlocutor lleva en el fondo de su alma, creo solamente que Dios me hace decirle tal o cual cosa para su bien espiritual. Sin embargo, me equivoco siempre cuando, después de haber escuchado alguna confidencia, no me someto a la voluntad de Dios y decido según mi inteligencia sin recurrir a Él".

© narcea, s. a. de ediciones

Esta paternidad, a semejanza de la de Dios, trasciende la dualidad sexual; es una paternidad maternal. Por eso, san Serafín, renovando una antigua indicación monástica, decía al superior de Sarov: "Sé una madre para tus monjes".

El carisma de la curación física apareció, de una manera muy evangélica, como el signo de la curación espiritual, ambas realizadas por Cristo o por su Madre, la "toda santa", "trono de la sabiduría", trono del Espíritu de "toda santidad". La curación designa y manifiesta la encarnación de la divina Santidad.

San Serafín fue curado milagrosamente dos veces por la intervención de la Madre de Dios. Después de la primera curación, había intentado construir en la enfermería del monasterio, una capilla simbolizando en torno a la eucaristía, "remedio de inmortalidad", la salvación de todo el ser. A menudo, san Serafín repetía esta oración antes de la comunión: "Que la participación en tus santos misterios, Señor, sea para mí la curación de mi alma y de mi cuerpo".

A Manturov, la primera persona a la que curó de una enfermedad incurable, lo ungió con óleo bendito diciendo: "Por la gracia que Dios me concede, yo te sano". Manturov, tan pronto como sanó, se arrojó a sus pies. Serafín levantándole, le dijo severamente: "¿Qué es lo que haces? ¿Acaso Serafín puede hacer morir o hacer vivir, conducir a los infiernos o hacer salir de ellos? Solo el Señor lo puede… Agradéceselo, pues, al Señor todopoderoso y a su Madre purísima".

San Serafín sanó también a su futuro discípulo y confidente Motovilov según él mismo nos lo relata: "Era septiembre del 1831. El padre Serafín me curó de sufrimientos reumáticos atroces, acompañados de parálisis de las piernas y de otros dolores que padecía desde ha-

© narcea, s. a. de ediciones

cía tres años". Motovilov le había pedido que intercediera por él. Serafín le preguntó: "¿Crees en nuestro Señor Jesucristo? ¿Crees que es Dios hecho hombre? ¿Crees también en la purísima Madre de Dios? ¿Crees que es realmente la siempre virgen? Yo respondí que sí y él continuó: ¿Y crees también que el Señor, lo mismo que curó con una palabra toda enfermedad, puede hacerlo también ahora, que la intercesión de su Madre es todopoderosa para nosotros, y que, por esta intercesión, puede curarte ahora de repente con una palabra? Yo respondí que también creía todo eso. Dijo: Pues, ¡si tú crees todo esto estás ya curado!". Y así fue.

Este carisma de clarividencia y de profecía, san Serafín lo ejerció a favor de personas e incluso de la humanidad entera. Así, le pidió a Manturov, el primero que había curado, que era un rico propietario de tierras, la pobreza voluntaria y un humilde servicio a la Iglesia.

Al mismo tiempo, Serafín presentía el destino trágico de su pueblo cuando se destruían los monasterios y se arrancaban las cruces de las iglesias. "Habrá una angustia tal como no la ha habido desde el comienzo del mundo. Los ángeles no tendrán tiempo de recoger las almas de la tierra".

Para estos tiempos de angustia en los que crecerá, no obstante, una cierta luz, san Serafín tenía dos respuestas. Por una parte, la fe y el testimonio de las mujeres; de ahí su interés por la fundación y el desarrollo de la comunidad femenina de Divéiévo. Por otra, el mensaje sobre "la recepción del Espíritu Santo". Uniendo las dos, la intercesión de la Toda Santa, como si hubiera previsto que las grandes apariciones marianas del siglo XIX introducirían la renovación de la teología y de la experiencia del Santo Espíritu en el siglo siguiente.

© narcea, s. a. de ediciones

En 1831, en vísperas de la Anunciación, san Serafín recibió su duodécima y última aparición de la Madre de Dios: "Pronto estarás con nosotros". "Yo os dejaré pronto", anunció él y cuando un monje se entristeció al oírle, dijo: "No es tiempo de tristeza sino tiempo de alegría". El día de año nuevo de 1833 era domingo; Serafín comulgó y se despidió de todos los hermanos presentes. Por la tarde, se le escuchó cantar himnos de Pascua; no era el momento litúrgico sino el de su destino. A la mañana siguiente le encontraron muerto de rodillas ante el icono de la Virgen, "alegría de todas las alegrías", con las manos cruzadas sobre el pecho y los ojos cerrados. Un cirio caído que hacía humear sus vestidos había atraído la atención de los compañeros; el santo había predicho que su muerte sería anunciada por el fuego. Había recibido el nombre de Serafín, el que es de fuego, y le gustaba decir: "Dios es un fuego que calienta e inflama los corazones y las entrañas".

Poco antes de su muerte, aplicándose las palabras de Jesús en el evangelio de Juan (14,18), había dicho: "No os dejaré huérfanos, yo estaré con vosotros". "Yo sigo vivo, habladme como a un viviente".

El mensaje

San Serafín comunicó sus experiencias oralmente y sobre todo por la participación de todo su ser, a su discípulo laico Nicolás Motovilov, a finales de noviembre de 1831, trece meses antes de su muerte. Escribe Motovilov:

> Era jueves. El cielo estaba gris y la tierra cubierta de nieve por gruesos copos que no dejaban de caer, cuando el padre Serafín entabló conversación en un claro, cerca de

© narcea, s. a. de ediciones

su pequeña ermita, frente al río Sarovka que fluye al pie de la colina. Me hizo sentar sobre el tronco de un árbol que acababa de cortar y él mismo se sentó ante mí y me dijo: El Señor me ha revelado que deseas saber cuál es el fin de la vida cristiana desde la infancia.

"La adquisición del Santo Espíritu"

"El verdadero fin de la vida cristiana, repite san Serafín, consiste en la adquisición del Santo Espíritu". Dice adquisición, y no recepción, porque utiliza un simbolismo "comercial" (siguiendo su experiencia de comerciante durante la juventud) para subrayar que el hombre no está pasivo cuando le invade la vida divina. "La gracia del Santo Espíritu introduce en nuestros corazones el Reino de Dios", se podría decir que se identifica con él. El Espíritu "procede del Padre y reposa sobre el Hijo", admirable fórmula en la que se resume la revelación de los Evangelios, expresión a la vez patrística y litúrgica en que debemos buscar la solución a la controversia del *filioque*. Es pues en Cristo, "en su Nombre", como recibimos el Espíritu. San Serafín cita el evangelio de Juan (3,34-35): "Dios da el Espíritu sin medida. El Padre ama al Hijo y ha puesto todo en sus manos". El Espíritu nos introduce en la vida trinitaria, unidad total en la diversidad personal: "El alma es vivificada por el Santo Espíritu para ser iluminada por el misterio de la Unidad trinitaria". El Espíritu llena todo nuestro ser, transformando "la muerte psíquica en vida espiritual, las tinieblas en luz, el establo donde nuestras pasiones son encadenadas como bestias en un templo de Dios".

Adán, explica san Serafín, fue creado en la gracia del Santo Espíritu. Si Dios no le hubiera insuflado el Soplo de vida, solo habría sido carne, animal racional

© narcea, s. a. de ediciones

sin duda, pero "privado en su interior del Espíritu Santo que emparenta con Dios". Esta realeza y esta sabiduría en el Espíritu permitían a Adán "ver a Dios paseando por el paraíso, comprender sus palabras, así como la de los ángeles y el lenguaje de todas las criaturas, de los pájaros y de los reptiles, todo cuanto nos está escondido a nosotros pecadores, después de la caída". Este misterio y esta grandeza de Adán no la podemos presentir hoy sino en Cristo, el Adán definitivo, en su cuerpo eclesial, lugar del Espíritu que restaura al hombre, como una etapa hacia su cristificación, en su estado paradisiaco: hemos visto cómo Serafín hablaba con el oso… Ahí se encierra la noción de un estado primero de la creación, estado de transparencia a la gracia que nuestras ciencias ignoran por la limitación provocada por la caída.

Adán y Eva perdieron la transparencia primera gustando "prematuramente" del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. El Espíritu, sin embargo, no ha abandonado al mundo –si no habría sido aniquilado– pero su presencia ha sido incapaz de transfigurar las cosas por dentro, por mediación del hombre. Para san Serafín, todas las teofanías del Antiguo Testamento se han realizado en el Espíritu: "La gracia del Santo Espíritu se manifestaba exteriormente (por una influencia exterior, momentánea) en todos los profetas del Antiguo Testamento y en los santos de Israel". Job, que no pertenece al pueblo elegido, pudo exclamar: "Siento el soplo del Todopoderoso en mis narices" porque el Espíritu se manifestó en los paganos, llevándolos hacia la vida más alta, hacia el Dios desconocido. Así pues, para san Serafín como para los Padres, no hay naturaleza humana autónoma, ni de ley o de religión "natural": todo lo creado es vivificado por el Espíritu, solamente hay grados en su manifestación.

© narcea, s. a. de ediciones

Sin embargo, solamente en Cristo la gracia del Santo Espíritu se hace interior a la humanidad. Cuando Cristo, ungido del Espíritu, penetrado por él en todo su ser, sopla sobre los apóstoles en la tarde de su resurrección, "renueva el Soplo de vida del que gozaba Adán": es una verdadera recreación. La vuelta de Cristo al Padre, la apertura entre Dios y la humanidad permiten Pentecostés que es la venida personal del Espíritu. Actualmente, "esta gracia fulgurante del Santo Espíritu se nos confiere a todos, a los fieles de Cristo, en el sacramento del bautismo. También por la unción hecha con el santo crisma sobre los miembros principales de nuestro cuerpo. ¿Qué hay de más valioso en el mundo y más sagrado que los dones del Santo Espíritu enviados de lo alto por el sacramento del bautismo? (En la Iglesia ortodoxa, la unción con el crisma es inseparable del bautismo, del que subraya el carácter "pneumático").

"Lavado" por la muerte-resurrección de Cristo, cuyo cuerpo eclesial es el lugar de un Pentecostés perpetuo, el cristiano es "revestido de blancura", iluminado, "comulgando en los más santos misterios del Cordero inmaculado", es decir, en la eucaristía, verdadero "fruto del árbol de la vida".

Así, la Iglesia como cuerpo sacramental de Cristo es el lugar donde sobreabunda la gracia del Espíritu. Y "la gracia del Santo Espíritu es luz", certeza joánica que está en el centro de la experiencia del Oriente cristiano. Esta luz increada transfigura al hombre entero, alma y cuerpo, y le permite conocer a Dios por todo su ser. Como Motovilov no comprendía estas lecciones, san Serafín le hizo entrar *realmente* en esta luz:

> El padre Serafín me tomó por los hombros y, agarrándome muy fuerte, me dijo: Estamos los dos, tú y yo, en la plenitud del Espíritu Santo. ¿Por qué no me mi-

© narcea, s. a. de ediciones

> ras? No puedo, padre, respondí. Entonces salieron destellos de mis ojos. Mi rostro se volvió más luminoso que el sol, y el padre Serafín dijo: No tengas miedo, amigo de Dios. Te has puesto tan luminoso como yo. Tú también estás ahora en la plenitud del Santo Espíritu, si no, no podrías verme.

El *estarez* tranquilizó a Motovilov, le habló de la "maternidad amante" de la gracia, del vínculo del Espíritu que fecunda y consuela a la Virgen. Entonces Motovilov se atrevió a levantar los ojos:

> Imagínate en medio del sol, en el pleno brillo de sus rayos de mediodía, el rostro del hombre que te habla. Tú ves el movimiento de sus labios, la expresión cambiante de sus ojos, escuchas el sonido de su voz, sientes la presión de sus manos sobre tus hombros, pero, al mismo tiempo, no percibes ni sus manos, ni su cuerpo, solo una reluciente luz que se propaga alrededor, a una distancia de muchos metros, iluminando la nieve que recubre los prados y que cae sobre el *estarez* y sobre mí también.

Solamente el rostro, solamente las expresiones y gestos de comunión y la luz. La luz es la irradiación del Amor, la irradiación en el Espíritu, del rostro de Cristo y de todo rostro en Cristo. El rostro en la luz es aquí no directamente el del Verbo hecho carne sino el de un hombre deificado, el de una carne hecha Verbo; en la visión que narra Motovilov, un icono del Santo Espíritu, pues el Espíritu, esta Persona anónima, se manifiesta en el rostro de los santos, en su comunión.

Serafín hizo describir a Motovilov esta experiencia esbozada como un simple "anticipo de la alegría suprema". Dice Motovilov: "Yo me siento extraordinariamente bien. Mi alma está llena de un silencio y de una paz inexpresables".

© narcea, s. a. de ediciones

Entonces el *estarez* le recordó las palabras de Jesús en el evangelio de Juan: "Os doy mi paz, no como la da el mundo" (14,27) y la expresión de Pablo (Fil 4,7): "Esta paz supera todo entendimiento".

Añade Motovilov: "una dulzura extraordinaria… una alegría extraordinaria en todo mi corazón". Es la alegría de la resurrección, explica Serafín:

> Cuando el Santo Espíritu desciende sobre el hombre con la plenitud de sus dones, el alma se llena de una alegría indescriptible, pues recrea en la alegría todo lo que toca.

Es una experiencia del Reino futuro. Desde el corazón, la alegría gana todo el ser, transfigurando también los sentidos, de ahí las indicaciones de Motovilov sobre el aroma y el calor. San Serafín concluye:

> El Señor ha dicho: "El Reino de los cielos está dentro de vosotros" (Lc 17,21). Por Reino de los cielos, entiende la gracia del Santo Espíritu. Este Reino de Dios está ahora en nosotros. El Santo Espíritu nos ilumina y nos calienta. Llena de perfumes el aire ambiental, regocija nuestros sentidos y sacia nuestros corazones de un gozo inefable. Nuestro estado actual es semejante a ese del que habla el apóstol Pablo: el Reino de Dios, no está en comer ni beber, sino en la justicia, la paz y la alegría por el Espíritu Santo" (Rm 14,17).

En su gracia increada que es luz y fuego, incandescencia que viene del Padre, radiación del Hijo encarnado, difundiéndose e interiorizándose por el Santo Espíritu, el Dios inaccesible se hace participable voluntariamente y participable en el sentido más realista, por el hombre entero, incluso en su cuerpo,

© narcea, s. a. de ediciones

La conversión evangélica

Según san Serafín, la "adquisición del Santo Espíritu" exige una conversión radical, no solamente en relación a "este mundo", sino al moralismo, al fariseísmo de las virtudes y la ascesis a lo que se ha reducido el cristianismo. Virtudes y proezas ascéticas en sí son estériles, dice san Serafín, que sabe bien de esto. Nuestra voluntad, que nos somete a la voluntad diabólica, no consiste solamente en el abandono del mal sino que nos pone también a "practicar la virtud por vanidad, o únicamente para el bien", "a hacer el bien en nombre del bien". Tal fue el caso, según la interpretación que hace Serafín, de las "vírgenes necias" de la parábola: virtuosas, ya que habían preservado su virginidad, pero espiritualmente estériles, cerradas a la gracia del Espíritu.

Lo que cuenta –y ese es el óleo de las vírgenes sensatas– es el abandono a la gracia por la humildad, la fe y el amor. Prestar atención a Aquel que dice: "Estoy a la puerta y llamo" (Ap 3,20), "creer en Dios y en el que ha enviado, Jesucristo" (Jn 6,30) y empezar por un cambio en el fondo del corazón, por la transformación del corazón de piedra en un corazón de carne; partir del encuentro personal con el Dios vivo, el desconocido, hablarle, callarse para escucharle:

> Amigo de Dios, tú estimas que es una gran dicha poder conversar con el miserable Serafín… ¿Qué diremos entonces de una conversación con el mismo Dios, fuente inagotable de las gracias celestes y terrestres? Por la oración nos hacemos dignos de conversar con Él, nuestro vivificante y misericordioso Salvador.

Esta relación, esta humilde oración, se basa en nuestra misma incapacidad para practicar las virtu-

© narcea, s. a. de ediciones

des. Más que encerrarse en una culpabilidad o en una vanidad crecientes, es necesario dejar que Dios nos ame y cambie nuestro corazón. La oración siempre es posible, siempre permite a Dios actuar.

> Tenéis ganas, por ejemplo, de ir a la iglesia, pero está lejos o la ceremonia ha terminado ya; querríais permanecer puros, pero no tenéis bastante fuerza para ello por vuestra constitución o los envites del enemigo a los que la debilidad de vuestra carne no os permite resistir; querríais hacer en nombre de Cristo una obra buena, pero no tenéis la fuerza para ello o no se presenta la ocasión. Nada de esto afecta a la oración: cualquiera puede orar, tanto el rico como el pobre… el fuerte como el débil, el que está bien como el enfermo, el virtuoso como el pecador.

La oración, es decir toda relación con Dios, debe conducir al silencio de adoración en el que nos sumerge la venida del Espíritu. "Debemos rezar cuando el Santo Espíritu desciende sobre nosotros y nos concede su gracia en una medida conocida solo por él. Cuando él nos visita, debemos dejar de rezar", debe cesar cualquier demanda y toda palabra:

> El alma en oración habla y profiere palabras. Pero cuando viene el Espíritu Santo, conviene permanecer absolutamente silenciosos, a fin de que el alma pueda escuchar claramente y comprender bien los anuncios de vida eterna que el Espíritu se digna conceder.

No solamente san Serafín hace pasar la fe y el amor delante de la ascesis, sino que estima que se deben "negociar hábilmente" prácticas y virtudes según el criterio de la proximidad sentida de Dios.

> Obtened la gracia del Espíritu Santo negociando en nombre de Cristo todas las virtudes posibles; hecho el

© narcea, s. a. de ediciones

> comercio espiritualmente, negociad las que os den más beneficios… Las vigilias, por ejemplo, ¿os aportan gracia abundante? Velad. El ayuno, ¿os aporta ventajas? Ayunad. El servicio a los demás, ¿os aporta a vosotros mismos? Practicadlo. Considerad así cada obra buena hecha en nombre de Cristo.

Solo tiene sentido el "preparar en nosotros… el encuentro, según la palabra inmutable de Dios: Yo vendré y habitaré en ellos, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (Ap 3,20; Jn 14,23). Este es el óleo que las vírgenes sensatas tenían en sus lámparas, óleo capaz de brillar mucho tiempo permitiendo escuchar la llegada a medianoche del Esposo y entrar con él en la sala nupcial de la alegría eterna". La actitud fundamental de esta espiritualidad es una confianza total, infantil, en el Dios misericordioso y cercano, en el Dios crucificado que nos resucita a partir de nuestra miseria siempre que se la entreguemos. Serafín cita a Isaías (1,18): "Aunque vuestros pecados sean escarlatas yo los dejaré blancos como la nieve". Recuerda el cumplimiento crístico de las profecías, la infinita proximidad de Dios que los profetas anunciaron sin saber hasta qué punto se realizaría: "Vosotros veis cómo las palabras de Dios, dichas por un profeta (Jer 23,23) se han realizado para nosotros: Yo no soy un Dios lejano".

Hacia los tiempos nuevos

No se ha subrayado suficientemente la revolución espiritual que preconiza san Serafín. Habiendo recapitulado, y como agotado, la ascesis somática, con una ruptura abrupta y trágica de la Edad Media (más exactamente del periodo constantiniano), encuentra de nuevo, actualiza y orienta hacia un futuro todavía lejano la actitud de los primeros siglos, esa confianza

© narcea, s. a. de ediciones

y alegría donde se anticipa la plenitud última, pues "el Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven! Quien lo oiga diga: ¡Ven! Que el sediento se acerque, que el hombre que lo desee reciba el agua de la vida, gratuitamente" (Ap 22,17). Espiritualidad pascual, resurreccional, de esperanza pero también de cumplimiento: "¡Mi alegría, Cristo resucitado!". Espiritualidad admirablemente resumida por san Serafín que converge con Teresa de Lisieux: "La ascesis se convierte en la atención a las llamadas del Evangelio, a las bienaventuranzas; busca la humildad y la pureza de corazón, a fin de librar al prójimo y restituirle a Dios. En un mundo fatigado, hundido por los problemas, que vive con ritmos cada vez más acelerados, la tarea es encontrar y vivir "la infancia espiritual", el frescor y la ingenuidad evangélica del "caminito" que conduce a sentarse en la mesa de los pecadores, a bendecir y partir el pan juntos"[1]. San Serafín contrasta este pasaje del libro de los Proverbios: "Hijo mío, dame tu corazón, el resto yo te lo daré por añadidura" con el de la palabra evangélica: "Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura".

Desde esta perspectiva, está superada la separación de monjes y laicos, suscitando un monaquismo de hombres de luz que revelan la paternidad liberadora de Dios, instaurando los laicos en su corazón la célula silenciosa de un monaquismo interiorizado, pero buscando unos y otros no tanto separarse del mundo cuanto transfigurarlo. Dice san Serafín a Nicolás Motovilov:

> En cuanto a nuestro diferente estado de monje y laico, no te preocupes. Dios busca ante todo un corazón lleno de fe en Él y en su Hijo único, a lo que respon-

[1] Paul Evdokimov. *L'Ortodoxie,* en *Unité chrétienne-Unitas*, pages documentaries 20. Lyon 1970.

© narcea, s. a. de ediciones

> de enviando de lo alto la gracia del Espíritu Santo. El Señor busca un corazón lleno de amor a Él y al prójimo, como trono sobre el cual sentarse y donde aparece en la plenitud de su gloria.

Desde esta perspectiva, también la verdadera pobreza consiste en considerar que Dios nos ha creado y nos recrea, y que el uso de los bienes terrenos se convierte en legítimo si facilita nuestra peregrinación hacia la ciudad celeste y nos ayuda a instaurar en la cultura algunos hitos, incluso iconos, de la Parusía. San Serafín rechaza la concepción dolorista de la existencia cristiana y ofrece a los laicos más humildes la *pleroforia*, es decir, la plenitud, el uso no pasional sino eucarístico de la alegría de ser que parecía reservada a los monjes. Ahí encuentra una de las actitudes fundamentales de los primeros cristianos: "Revístete de la alegría, escribía Hermas, pues todo hombre alegre obra bien, piensa bien y pisotea la tristeza. El hombre triste, al contrario, obra siempre mal… contrista al Santo Espíritu que ha dado alegría al hombre... Estos vivirán para Dios y se habrán despojado de la tristeza para revestirse de toda alegría"[2]. Dice san Serafín:

> El Señor no nos reprende por disfrutar de los bienes terrenos… y el apóstol Pedro estima que no hay nada mejor en el mundo que el fervor unido a la alegría… A pesar de que penas y desdichas son inseparables en nuestra vida, el Señor no ha querido que los cuidados y las miserias constituyan toda su trama.

De esta conclusión se podrían sacar indicaciones para un uso cristiano de la política: "El Señor, por boca del apóstol, nos recomienda llevar los fardos unos de otros a fin de obedecer a Cristo que nos ha dado el

2 Pastor de Hermas. *Mandatos* X, 3

© narcea, s. a. de ediciones

mandamiento del amor y del servicio mutuos… El Señor ha descendido del cielo no para ser servido, sino para servir y dar su vida por la redención de muchos. Obrad vosotros lo mismo, amigos de Dios".

Lo esencial es que permanezca la oración, la venida del Espíritu, el testimonio casi silencioso de la luz. "Todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré… Yo pediré por vosotros, a fin de que vuestro gozo sea perfecto" (Jn 16,24). Comentando estas palabras de Jesús, Serafín explica: "Todo lo que pidáis a Dios, lo obtendréis, siempre que vuestra petición sea para gloria de Dios y para el bien de vuestro prójimo. Pues Dios no separa el bien del prójimo de su propia gloria: Todo lo que hagáis al más pequeño de entre vosotros, es a mí a quien se lo hacéis (Mt 25, 40)". La glorificación de Dios exige el "sacramento del hermano". Así podemos comprender, más allá de todo quietismo, la gran palabra de san Serafín: "Adquiere la paz interior y muchos en torno a ti encontrarán la salvación".

Una última cita del santo:

> Un cirio que arde con un fuego terrestre enciende sin perder su brillo otros cirios que iluminarán otros lugares. Si tal es la propiedad del fuego terreno, ¿qué decir del fuego de la gracia del Santo Espíritu?

© narcea, s. a. de ediciones

LITERATURA Y FE. APROXIMACIONES

El arte y la literatura de los siglos XIX y XX están marcados por la búsqueda de "otra cosa", por eso a lo que Keats, en una carta del 22 de diciembre de 1817, llamaba la *negative capability*, la "capacidad de permanecer en el misterio… sin recurrir impacientemente a los hechos y las razones", en una civilización –para Keats la Inglaterra de la revolución técnica y de la economía clásica "generalizada"– que parecía dirigirse a los hechos y las razones. En 1962, escribiendo un ensayo sobre el crítico griego Séféris, inspirado por la espiritualidad del Oriente cristiano, Zissimos Lorentzatos, denunciaba que la crisis de la poesía europea era una crisis propiamente espiritual, de nostalgia y búsqueda del "centro perdido"[1].

El drama es que esta nostalgia, esta búsqueda, ha ocurrido cuando se consumaba el divorcio entre la belleza y el cristianismo, un cristianismo convertido en pietista, moralizante y extraño a su esencia "filocálica" (en el Oriente cristiano, la recopilación de textos espirituales se llama *filocalía*). La *negative capability* se ha convertido en un verdadero descenso a los infiernos,

[1] Zissimos Lorentzatos. *Le centre perdu*, *Contacts*, nº 96, 4 trim. 1976, pp. 288-314.

© narcea, s. a. de ediciones

una confusión significativa para el Nietzsche joven, para Baudelaire e incluso para Léon Bloy, del Espíritu de inspiración creadora y de Lucifer, una exploración de la muerte de Dios, después de la muerte del hombre, el anuncio a veces fascinante –pensemos en Kafka– tanto de universos totalitarios como de una civilización consumista, pobremente hedonista, la del "último hombre": "Todavía aman al vecino y se rozan con él porque sienten necesidad de calor… Un poco de veneno aquí y allá, para procurarse sueños agradables. Y mucho veneno para morir agradablemente"[2].

La gran revolución de la novela a inicios del siglo XX, la que realizaron Proust, Joyce, Musil, Biély, representa una inversión de la literatura producida por las épocas impregnadas de una auténtica vida espiritual: esta revolución pone fin a la petrificación naturalista, materialista, pero la perspectiva global es la de una iniciación a la nada, no a la luz. Comparamos el *Ulises* de Joyce con *La Odisea*: el antiguo poema, como bien ha indicado Gabriel Germain, simboliza el viaje del alma hacia la sabiduría, mientras que Joyce escribe el relato de una desintegración. *Yo, Kotik Létaiev* de Biély evoca una renovación, una instauración espiritual; Kotik recuerda su infancia, incluso su existencia prenatal, para sepultarse, no para renacer. Ibn Arabi cuenta que alguna parte de la Naturaleza se le apareció bajo la forma de su madre que le sonrió y le desveló su vientre; pero él se vuelve y todo se consuma en la luz del Único. El occidental del siglo XX, en las formas más agudas de su arte, es aquel que no se ha desviado.

Es significativo que la "novela moderna" francesa, tan vieja, tan lejana, se haya organizado en torno a la-

[2] Nietzsche. *Así hablaba Zaratustra*, Edaf, Madrid, 1998, p. 44.

© narcea, s. a. de ediciones

berintos que no tienen ni centro ni salida, y en los cuales el Minotauro es siempre el vencedor. Con las "ciencias del hombre" en las que el hombre se disuelve ha llegado la inmersión en el único lenguaje, en lo arbitrario de los signos, como si no hubiera nadie ni nada que decir, "topología de una ciudad fantasma" por usar un título de Robbe-Grillet. Adán ya no puede nombrar a los vivientes. Babel reina sobre una polvareda de singularidades enucleadas y disgregadas. Los últimos misterios de la infancia, de lo elemental (las brujerías exóticas, los viejos cultos paganos), del eros, de la demencia, son escrutados pasionalmente, siempre buscando otra cosa y metódicamente profanados, substraídos de la trascendencia que testimonian o desfiguran (para Lévi-Strauss, un tótem prueba que la inteligencia arcaica funciona tan notable y vanamente como la que suscita la informática, mientras que para Mircea Eliade un tótem es una epifanía del misterio). Los mesianismos temporales se hunden ante la lucidez de la historia. Sobre el fondo de la nada, ¿será el arte un "antidestino", por usar una expresión de Malraux? En su funeral, en el Cour Carré del Louvre, se expuso la estatua egipcia de un gato divino: ¿anti-destino o burla?

Este nihilismo cada vez más consciente se convierte en el lugar providencial donde anunciar la resurrección. En la literatura más reciente surgen signos de resurrección entre los que yo mencionaría, en la Europa occidental, a una teología renovada que es menos una conceptualización que un encantamiento del misterio a través de una pacífica o loca belleza: muchas páginas de Urs von Balthasar, de Jean Sulivan, del padre Varillon, de Maurice Clavel, de Jean-Luc Marion y, por citar a ortodoxos de la diáspora, al padre Sofronio, al metropolita Antonio o al padre Lev Gillet; en la Europa del Este, tan profundamente marcada por una ortodoxia

© narcea, s. a. de ediciones

que ha dado en nuestro siglo más mártires que en toda la historia anterior del mundo cristiano, las novelas y poemas en que surge la luz de la Resurrección. Son conocidos sobre todo los rusos: Pasternak, Solzhenitsyn, Siniavski, Maximov; también los poetas rumanos: Ion Alexandru y Lidia Staniloaë, y los grandes espirituales o teólogos que crean una poesía inspirada, como el *estarez* Silvano del monte Athos en sus *Lamentaciones de Adán*, o el padre Justin Popovitch, gran teólogo serbio, en el *Chant de la Biche*…

> Terrible es la grandeza de la Palabra,
> en su nombre yo tendré que morir.
> Voy a morir, pero al tercer día
> renaceré y, como las balsas,
> en el discurrir de la corriente, los siglos nadarán
> hacia mi luz y yo los juzgaré[3].

Desde estas perspectivas, precipitadamente bosquejadas, quiero reflexionar sobre las actitudes que se imponen al hombre atenazado o iluminado por la fe, que se ejercita en la literatura.

La búsqueda

El vínculo entre literatura y fe me parece que, primero, se expresa no por una proclamación de la Palabra que se perdería entre la espuma de las palabras, sino por lo que Kierkegaard denomina "profundización en la existencia". La parábola evangélica del sembrador muestra que para que la semilla germine, debe encontrar no el terreno pedregoso o de espinos, sino la buena tierra, una tierra profundamente labrada. A esta labor estamos llamados.

---

[3] Boris Pasternak. *Poèmes du Docteur Jivago*.

© narcea, s. a. de ediciones

Vivimos en una civilización que comporta una parte considerable de sonambulismo espiritual que acapara el "deseo" fundamental del hombre por el uso idolátrico de la economía, de la política, del erotismo e incluso de la belleza. Nuestra cotidianidad "eficaz" ignora el "ahora" lentamente madurado donde el hombre es visitado por la alegría. El instante de eternidad es reducido a pura inmanencia por la droga, las músicas violentas, el desfile totalitario, la "gran comilona" de la civilización del poder y de la producción. Cada vez más el hombre se encuentra solo y amargado, con un gusto de cenizas en la boca y por lo mismo, rechazado por buscar una novedad y una intensidad siempre irrisoria: "Comida que acrecienta el deseo, agita tus terribles mensajeros para que no nos sorprenda la muerte", como dice Lidia Staniloaë en *Avidité*.

Nuestro papel consiste en "despertar", en un sentido que podría evocar la "vigilancia" (*nepsis*) de los ascetas del Oriente cristiano, para los cuales el mayor pecado, "el gigante de los pecados", es el "olvido", la "insensibilidad espiritual". Toda gran ascesis, sobre todo en la India y en el Extremo Oriente, tiende a la "iluminación" (Buda significa "el iluminado"), pero solo la ascesis de inspiración bíblica compromete en una búsqueda sin límites. Recurriendo con Maurice Clavel al lenguaje del psicoanálisis (pero desde otra perspectiva), podemos decir que tenemos que favorecer el "retorno de lo reprimido", precisando que lo que nuestra civilización reprime es el sentido del misterio, un misterio asociado a la muerte, al amor, a la belleza, al silencio, a Dios. Este despertar puede producirse en lo pleno como en el vacío de la existencia, tanto en una alegría de ser, solitaria en Rilke, comunitaria en Solzhenitsyn, como en la experiencia del abismo, tan gravemente testimoniada a lo largo de toda la gran literatura cristiana tanto en Oriente

© narcea, s. a. de ediciones

como en Occidente. Nuestro papel consiste en arrancar las pieles muertas, colectivas o individuales, las huidas, las ocupaciones, las "pasiones" en el sentido idolátrico de la palabra para arrojar al hombre en la angustia y en el asombro: "¡Qué bien se está aquí!" dice Pedro en el monte de la luz; una joven drogada respondió a un sacerdote que le preguntaba sobre su elección: "¿No sabes que todos tenemos que morir?". Arrancar las pieles muertas, poner al desnudo lo que llamamos alma, desnudez de la que la mística dice que es como un nuevo nacimiento, puro espanto y regocijo; la de los amantes en la inocencia del amor; la del cadáver abandonado a las manos de quien lo lava. Arrancar las pieles muertas, mostrar la paciencia y la gravedad de la tierra, tales como se ven por ejemplo en el humilde par de zapatos de campesino pintado por Van Gogh. Arrancar las pieles muertas, hacer descubrir, después que se ha dicho todo sobre él, el más allá de un rostro. Así lo expresa Ezra Pound en *Portrait d'une femme*:

> Ámbar, ídolos, incrustaciones raras también:
> este es vuestro tesoro, vuestras riquezas.
> A pesar de todo…
> No, no hay nada, ni totalmente ni en parte,
> nada que sea completamente vuestro.
> Sin embargo, es vuestro.

Así, una literatura secretamente imantada por la fe debe aportar un aprendizaje para atender a las ternuras de lo cotidiano, a sus maravillas (desde hace mucho tiempo me gusta evocar a esa gaviota que aparece por las mañanas todavía oscuras del invierno, cuando atravieso el Sena, y cuya blancura casi cruel perfora de una incomparable pureza el fracaso de la inmensa ciudad), atención también a esas rupturas, a esas "fisiones" extrañas que atraviesan la existencia más ocupada, más

© narcea, s. a. de ediciones

militante y mejor organizada. Entonces ayudaremos al hombre a descubrir en su corazón un latido insaciable y una herida incurable: de una parte, citando a Hölderlin en sus *Observaciones sobre Edipo*, "con todo límite abolido, el poderoso pánico de la naturaleza y el fondo del hombre se convierten en uno en el furor" y "ese devenir algo ilimitado se purifica por una separación ilimitada". Ahí está Adán dando nombre a los animales, detectando sus esencias espirituales sin encontrar entre ellos "una ayuda semejante a él". Ahí está acogiendo a Eva, la "madre de la vida", creada al mismo tiempo que él pero de la que tomó consciencia "en un éxtasis" (la palabra hebrea que se traduce generalmente por sueño se traduce en la primera Biblia griega por éxtasis) y de la que dijo balbuciendo: "Esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne". Simultáneamente, la espada de fuego gira y hace enloquecer a los que quieren forzar la entrada del paraíso, gira en los molinos y en los dementes soles de Van Gogh, como en las blasfemias de Artaud, o en la contabilidad minuciosa de los métodos iniciáticos de René Daumal.

Puede ser que el papel último del escritor animado por la fe sea transformar la rebelión ciega de nuestros contemporáneos, no hablo de la revolución social, que es necesaria ante la injusticia, sino de la rebelión contra la condición humana en su "mal radical", la *rebelión de Job*. Pues Job, en la experiencia del mal, descubre una intención que trasciende el mundo; como dice profundamente Philippe Némo: Alguien "lo busca", pero ese Alguien no es de este mundo. Es chocante que la literatura rusa del siglo XIX esté dominada por el clamor de Job. Puede que sea porque, en el rito bizantino, durante los primeros días de la Semana Santa, el libro de Job se lee casi entero y esta lectura puede marcar para siempre a un niño. Dostoievski, con ocho o

© narcea, s. a. de ediciones

nueve años, edad en la que ya se plantean las últimas preguntas, lloraba oyendo los gritos de Job. En su obra, contesta a Dios como lo hace Job. En el siglo XX, Nicolás Berdiaev subraya en su *Autobiografía espiritual* que rebelión fue su camino de la fe (aunque, si Dios no existe, ¿por qué rebelarse?) y Léon Chestov, en *Sur les balances de Job*, muestra que solo él, con su dialogo contestatario más que trágico con Dios puede fundar nuestra fe más que las "vanas consolaciones" de tantos teólogos. Job rechaza la sabia argumentación teísta que le presentan sus amigos, se enfrenta directamente a Dios y le acusa de injusticia, pero no grita en el vacío, su grito no se dirige al destino ineludible como en la tragedia griega, ni se dispersa en el aliento helado de la nada. Job grita en la cara a Alguien, y contra Dios llama a Dios mismo. En la misma época, dejando aparte a Bloy y a Bernanos, la sensibilidad, incluso la teología, de los amigos de Job predominaban en Europa occidental, ya que las grandes revoluciones han buscado en la Antigüedad precristiana las imágenes conductoras de su pensamiento: para Marx, Prometeo, y no la escena del Juicio del capítulo 25 de san Mateo; para Nietzsche, Dionysos, y no el Resucitado; para Freud, Edipo, y no el sacrificio de Isaac por Abrahán… De un lado y de otro vemos la misma rebelión, pero en unos corre el riesgo de deslizarse hacia el nihilismo o de exaltarse en la idolatría, mientras que en otros designa misteriosamente al Dios viviente. Conducir el ateísmo al antiteísmo, el antiteísmo a la fe de Job es una de las mayores tareas de hoy.

Escribir, en esta primera etapa, es labor de un corazón tanto tiempo árido como para hacerle realmente vulnerable, con una vulnerabilidad contagiosa, que repele la indiferencia y el sueño. No se trata de proporcionar primero respuestas, sino la posibilidad de saberse

© narcea, s. a. de ediciones

cuestión y de ser "puesto en cuestión". Donde el ateísmo más lúcido dice con Lacan: "El hombre es una cuestión sin respuesta", intentamos sugerir que el hombre es una cuestión de la cual nada de la tierra, nada de lo que se encuentra más acá de la muerte, parece poder responder; sin embargo, incluso la experiencia del mal puede convertirse en revelación de otro mundo, de un Desconocido que me busca hasta en el infierno.

A menudo, la marcha del escritor será descender a los infiernos, "caer en el fango" como se dice el inicio de Eleusis. Así hace Rezvani en *Le feu*, o Matzneff en su novela trágica *Isaïe, réjouis-toi* donde el amor se suicida. Dostoievski proclamó a los ateos que no podían siquiera imaginar el poder de la negación al que debía dar, especialmente por las palabras de Iván Karamazov sobre el sufrimiento de los niños inocentes, una expresión imperecedera. "Mi hosanna pasa por el gran crisol de la duda".

"Dostoievski sabía tanto como Nietzsche, y alguna cosa más", decía Berdiaev. Podríamos añadir que tanto como Freud: "Todo hombre desea la muerte de su padre", o como Sartre, en la confesión de Hipolito en *El idiota*.

Este descenso a los infiernos puede ser irónica y llena de irrisión ante quienes pretenden detentar, en su pseudototalidad, "la ciencia del bien y del mal". Esta ironía circula en todos los davides de nuestra época contra los goliás totalitarios, de Heinrich Böll a Abraham Tertz, Solzhenitsyn, André Glucksmann o Matzneff… Pero debe elevarse hasta la queja de Job para permitir un verdadero despertar y evitar una forma nueva de sonambulismo.

Sea lo que sea, no nos engañemos: el hombre de hoy no se sentirá tocado por nuestra palabra si noso-

© narcea, s. a. de ediciones

tros no hemos hecho interiormente la experiencia del nihilismo. Esto no quiere decir que se deba perder la fe; la fe no es un objeto que se extravía como una cosa que desaparece de un bolsillo roto; es nosotros-mismos. Esto quiere decir que es necesario haber conocido, según la permanente condición humana pero también de una manera específicamente contemporánea, lo que los antiguos maestros cristianos llamaban "el recuerdo de la muerte": ese "estar en el infierno" no solamente de Rimbaud sino de Teresa de Lisieux que se agarraba, hacia el fin de su joven vida, "a la mesa de los pecadores", o la experiencia del *estarez* Sylvano de Athos cuando obedecía el mandamiento que Cristo mismo le habría dirigido: "Deja tu espíritu en el infierno pero no desesperes", cuya expresión literaria, absolutamente contemporánea, se podría encontrar en el universo literario de Bernanos: ese infierno que atraviesa una desgarradora, una infantil esperanza: "Todo es gracia".

Durante esta etapa, la belleza es como una mayéutica del misterio; acrisola lo banal hasta lo insólito, lo ordinario hasta lo extraordinario, lo conocido hasta lo desconocido, el erotismo hasta la ternura, el fanatismo hasta el descubrimiento de que el verdugo también es un rostro.

> A veces uno se levanta de la cena,
> sale afuera y se va, se va, se va,
> porque allá por Oriente hay una iglesia.
> Sus hijos le bendicen como a un muerto…
> Ese otro, que muere en su casa,
> permanece ahí, habitando en la mesa y en la copa
> hasta que, al fin, sus hijos parten al mundo
> hacia esa iglesia que él olvidó un día[4].

[4] Rainer Maria Rilke. *Libro de las horas.* Hiperión. Madrid.

© narcea, s. a. de ediciones

El asombro

La fe como adhesión personal a una presencia personal secreta que se revela, la fe como comunión que permite, es, como decía Myrrha Lot-Borodine, "una transferencia de energía vital deificadora", un momento de reencuentro, de alegría, de fuego, de asombro, constituye como una "implosión" de silencio. No se puede contar.

> Ni no
> ni sí
> sino más allá
> y más cerca
> que todo cuanto se somete
> al no
> y al sí.[5]

Aquí el hombre pierde la palabra, muere a toda complacencia literaria, al narcisismo como al vaticinio (en el sentido etimológico de esta última palabra). Cuando la palabra viene, está cargada de silencio, empapada de gotas de "tiniebla transluminosa", el júbilo del Espíritu vibra en ella, celebra.

En las religiones de la transcendencia inaccesible, en el islam y el judaísmo, la celebración tiene algo de quebrada, se consume testificando al Único: "Entre yo y Tú, clama Hoceïn Mansûr Hallâj, hay un "soy yo" que me atormenta. Retira por tu "soy yo" mi "soy yo" de entre nosotros dos".

En las religiones de la identidad suprema, sobre todo en la India, donde la inmanencia del mundo a la vez se ilumina y se engulle, el símbolo y el mito se despliegan en una riqueza profusa. Al final, todo se

---

[5] Lidia Staniloaë. *Antinomie*.

© narcea, s. a. de ediciones

convierte en símbolo, pero símbolo en vías de reabsorción, como el hielo en relación con el agua cuando aumenta el calor. Y la palabra, lujuriosa como la jungla, se reabsorbe también en el silencio.

El cristianismo funda en la encarnación de la Palabra divina la consistencia de la palabra humana. La trascendencia se hace presente por sus energías, por su luz, y el lenguaje puede celebrarla sin romperla. El silencio impregna la palabra pero no la reabsorbe, lo mismo que el Espíritu reposa eternamente sobre el Verbo, lo encarna, deifica su humanidad sin vulnerar su verdad sino asegurándola: lo carnal absoluto, en esta perspectiva, es también lo espiritual absoluto. El símbolo cristiano no es la condensación precaria de un mundo inteligible, sino la circulación de la vida, la respiración del Espíritu al interior de la divino-humanidad. Lo cósmico se integra en lo histórico, en el combate del hombre con Dios, y todo se recapitula y se abre definitivamente sobre la eternidad de Cristo en una plenitud eucarística.

La obra clave podría ser la gran poesía litúrgica elaborada durante la segunda mitad del primer milenio tanto en Oriente como en Occidente, que permanece viva en ciertos monasterios benedictinos así como en la liturgia bizantina y en otras liturgias orientales. (Con la afirmación de lo humano, de su búsqueda y de su angustia, se erige al fin de este periodo, en Armenia, la obra prodigiosa de Gregorio de Narek, a la vez litúrgica y cargada de todas las angustias de la modernidad).

En este macizo exuberante, todavía mal explorado, donde Prudencio está junto a Romano el Melódico, y san Bernardo al lado de san Simeón el Nuevo Teólogo, nada es igual y no faltan los pasajes vinculados a sensibilidades y culturas ya caducadas. Pero los momentos fuertes han sido transformados por el fuego del Espíritu en piedras preciosas, introducidas en los cimientos de la

© narcea, s. a. de ediciones

nueva Jerusalén. Podemos preguntarnos si esta alta creación donde los orientes y los occidentes mediterráneos se encuentran y se unen al crisol de la revelación bíblica, no constituye la cima de la literatura universal, lo mismo que las artes del espacio de los periodos siguientes –el románico, el primer gótico, el bizantino, el renacimiento franciscano en Italia, los iconos rusos de los siglos XIV y XV– podrían representar el apogeo divino-humano de la arquitectura y de la pintura mundiales.

Estamos hoy llamados a retomar la senda de los Padres en la confrontación con el nihilismo. Ciertas páginas, al contacto con el Islam, de Massignon o de Georges Khodr'; de Montchanin al reencuentro de la India; de toda una tradición que va de Dostoievski y de Kierkegaard a Evdokimov y Clavel en la exploración de los abismos; muchas páginas que anuncian esta síntesis novedosa. Pero las elaboraciones litúrgicas apenas se esbozan, y solo prosperarán en continuidad con las tradiciones vivas que he mencionado y de las que querría ahora evocar la que conozco menos mal, y que me parece la más amplia, la más coherente: la bizantina.

Por la liturgia, en la perspectiva del Oriente cristiano, la palabra se inserta en un arte total que es superado, en una experiencia de santa belleza que pacifica y transfigura nuestros sentidos y facultades. Todos los aspectos de la celebración, el olor del incienso, las luces, los cantos, son símbolos del cielo y de la tierra unidos y renovados en el cuerpo de Cristo, bajo las llamas del Espíritu, mientras que los iconos nos ponen en comunión con presencias personales que se hacen transparentes al amor y a la santidad. La liturgia nos asume en nuestra condición corporal que abre a su manera "pneumática". Su belleza está más allá de lo que llamamos belleza: viene a través de la cruz y la resurrección, está llena de silencio y de luz. La poesía li-

© narcea, s. a. de ediciones

túrgica no soporta ningún *pathos*, debe estar penetrada de esta sobria y dolorosa alegría de la que hablan los ascetas. Los textos más patéticos, los más "semíticos" del Viernes Santo concluyen con la glorificación del Resucitado, la cruz de sangre es *también* la cruz de luz:

> Cada parte de tu santa carne ha sufrido por nosotros: tu cabeza, las espinas; tu rostro, los esputos; tu boca, el gusto del vinagre y de la hiel; tus oídos, las blasfemias; tus hombros, la purpura del ridículo; tu espalda, el látigo; tu mano, la caña; todo tu cuerpo, el desgarro sobre la cruz; tus miembros, los clavos, y tu costado, la lanza. Tú, sufriendo por nosotros, nos has liberado; tú que, por amor a los hombres, te has humillado, nos has resucitado.

En la liturgia oriental, están excluidos los instrumentos de música para que el hombre entero se convierta en música. En el canto, la música acaba de desconceptualizar la palabra para permitirla encantar, a través del sonido, el silencio.

Convertida en canto litúrgico, canto de un pueblo, la palabra une de manera sorprendente la antinomia adorante y el símbolo. Antinomia del misterio inaccesible y de la "filantropía" divina (esta expresión, que significa que Dios "ama al hombre", aparece sin cesar en la liturgia bizantina): por amor a nosotros, el Infinito se circunscribe, el Inaccesible quiere dejarse asir, el Incognoscible ser experimentado, el Sobre-esencial se hace niño pequeño, el Logos que contiene todo sufre y muere en la cruz y se deja, "como un extraño", contener por la tumba: "Oh vida, ¿cómo puedes morir?". A través de la carne deificada del Dios-hombre, el fuego que consume se transforma en "fermento de inmortalidad":

> Alegre y tembloroso, a la vez, recibo el fuego, yo que solo soy paja. Y, milagro extraño, me veo cubierto de un rocío inefable, como la zarza que ardía sin consu-

© narcea, s. a. de ediciones

mirse. Te lo agradezco con mi inteligencia, con todos mis miembros, con mi alma, con mi cuerpo.

En la apertura de esta antinomia, el ritmo del canto solo puede ser simbólico con el simbolismo de "las grandes obras" de Dios en la historia de Israel o con el simbolismo cósmico que encuentra su sentido pleno en la luz de la Transfiguración. La zarza ardiente es la figura de la Madre de Dios, el símbolo de la Tierra de luz, de la Tierra de los vivos, en Cristo y en su eucaristía. El agua es agua de muerte y de resurrección. Los tres elementos en movimiento, fuego, viento y agua viva, representan al Espíritu que, en la eucaristía, dinamiza la "tierra" inmóvil. La cruz prefigurada por el árbol del paraíso, el arca de Noé o la escala de Jacob, es el nuevo árbol de la vida que une para siempre lo creado y lo increado.

> ¡Oh extraña maravilla! Ella llevó al Altísimo como un racimo desbordante de vida… Por ella todos nosotros somos atraídos a Dios y la muerte es aniquilada. ¡Leño inmaculado! Por Él nosotros recibimos el fruto de eternidad del paraíso.

Esta creación poética culmina en el poema pascual de san Juan Damasceno donde las imágenes son sugeridas por anotaciones breves. El estilo, como la música, tiene algo de danza, penetrado de un júbilo que solo deja lugar a expresiones recogidas, ágiles, exclamativas, sin largos desarrollos, ni insistencias.

> ¡Día de la resurrección!
> Pueblos, irradiemos de alegría.
> Pascua del Señor, ¡Pascua!
> pues Cristo nos ha hecho pasar
> de la muerte a la vida.[6]

[6] En hebreo pascua, *peschah,* significa paso.

© narcea, s. a. de ediciones

Hay una unidad entre la cruz y la resurrección. Por su abajamiento, por su pasión, por su muerte voluntaria en la cruz –sufrimiento y muerte de la que el descenso a los infiernos muestra toda su intensidad– Cristo asume la angustia del mundo caído, la tragedia de la separación, la condición humana sometida a la finitud y la mentira. Así la angustia, la separación, el infierno y la muerte son aniquilados por Aquel al que no pueden contener:

> El infierno ha cogido un cuerpo y se ha encontrado ante Dios. Ha asumido la tierra y ha encontrado el cielo. ¡Cristo ha resucitado y la vida reina!
> Te has dormido en la carne como un mortal, Rey y Señor, y te has levantado al tercer día; has resucitado a Adán de la corrupción y has aniquilado la muerte, oh Pascua de la incorruptibilidad, salvación del mundo.

Así, la Pascua definitiva, "Pascua inmensa, Pascua de la fe", es el paso de la muerte a la vida como existencia en el Espíritu.

El tema solar subraya la invasión de la luz inseparable de la vida en el evangelio de Juan: "Del sepulcro se ha levantado por nosotros, espléndido, el Sol de Justicia". "Es el Sol anterior al sol". "La luz eterna sale corporalmente del sepulcro".

Entonces se transforma en cámara nupcial. Por el "juicio del juicio" del que habla Máximo el Confesor, el inocente convertido en condenado, en maldecido, en juez, se revela como Esposo: "Resucitando, surges del sepulcro como del tálamo".

Toda la historia de la salvación podría ser descrita como un drama de amor, un inmenso Cantar de los Cantares. En la Pascua se consuman las bodas. En el Resucitado, la humanidad entera y el cosmos se encuentran secretamente recreados, transfigurados. "Al resucitar del sepulcro, has resucitado contigo a Adán y a toda su

© narcea, s. a. de ediciones

raza". "Que toda la tierra haga fiesta". No solo la muerte está ahora llena de luz, sino también el infierno: "Ahora, todo está lleno de luz: el cielo, la tierra y el infierno". Se le ofrece a la humanidad la salvación universal. Ahora la comunicación de la vida trinitaria, es decir, de la existencia personal en la unidad ontológica de todos, trabaja la historia: "Padre todopoderoso, Verbo y Espíritu, esencia única en tres personas, en vosotros somos bautizados". "Es Pascua, nos abrazamos unos a otros en el gozo". "Llamamos hermanos también a los que nos odian". En la nueva "pasión" que comienza, la del Espíritu frente a la opacidad de los hombres a los que quiere integrar en el Cuerpo de Cristo, la luz pascual y la fuerza del Resucitado se nos comunican por la eucaristía: "Venid en este día de la Resurrección a comulgar del fruto nuevo de la vid". Y como la eucaristía nos incorpora al Resucitado, podremos poco a poco, por el servicio, el despojamiento y la ascesis de humildad, fe y amor activo, amanecer a nuestra resurrección en el Resucitado:

> Purifiquemos nuestras facultades y percibiremos al Cristo resplandeciente de la luz cegadora de la Resurrección. Velemos hasta el amanecer y veremos a Cristo, Sol de justicia, hacer brotar la vida para todos.

Toda la gran poesía cristiana parece como preparación a la liturgia o como su prolongación. Es significativo que la Iglesia ortodoxa solo haya dado el título de "teólogo" a tres personas, que además son poetas inspirados: san Juan evangelista, san Gregorio Nacianceno y san Simeón el Nuevo Teólogo. Las palabras del cuarto evangelio, las cartas joánicas y el Apocalipsis, así como las oraciones teológicas de Gregorio, forman el substrato de la liturgia llamada "bizantina". Con palabras del Nuevo Teólogo los fieles, en este rito, reciben el cáliz.

© narcea, s. a. de ediciones

El poeta cristiano es el que refleja la lengua litúrgica, la extiende a la humildad y a la profundidad de lo cotidiano y descifra en el corazón de los seres y de las cosas la luz de la eucaristía:

> La eucaristía se prolonga como un eterno mediodía
> y cada uno actúa, comulga y canta.
> Y el vaso divino, bajo la mirada de todos,
> rebosa de inagotable alegría.[7]

La admirable teología poética de Péguy, tan próxima a las certezas de la Iglesia indivisa, nació de rumiar la antigua liturgia latina. Lo mismo se podría decir, pero a partir de la liturgia bizantina, de ciertos poemas de Ion Alexandru o de Séféris.

Como la liturgia misma, esta poesía o meditación espiritual, culmina en una lectura renovada y refrescante de la Biblia, a la que nos llaman también, o nos preceden, grandes escritores judíos como Walter Benjamin, Emmanuel Lévinas y Claude Vigée. Es una lectura necesariamente crística para un cristiano; uno de los signos del despertar espiritual de Occidente es esta facultad de inspiración que encuentran en las grandes figuras bíblicas, cuando Prometeo, Dionisos y Edipo ya no tienen nada que decir: Jacob para Pierre Emmanuel, Job para Philippe Nemo, Abraham para Didier Decoin, y la importancia del *Méphiboseth* de Milosz en la Sainte Chapelle. Sin embargo, en el límite entre el judaísmo y el cristianismo, Carlo Coccioli recrea la historia de David. Pierre Emmanuel habla de un "Jacob cualquiera"; un Job cualquiera; un Cristo cualquiera: "La verdadera medida del hombre es Cristo".[8]

---

[7] Ossip Mandelstam. *Tristia*, Igitur, Tarragona, 1998.

[8] Pierre Emmanuel. *Verbe visage*, en *Jacob*, Seuil, París 1970.

© narcea, s. a. de ediciones

Para el cristiano, el símbolo se cumple y se convierte en realidad en el rostro: el rostro de Dios en el hombre, el icono de Cristo y, en su luz, el rostro de todo hombre en Cristo.

> Jacob fue herido en la cadera.
> Cristo clavado en la cruz.
> Uno injertado en el otro por la herida.[9]

El rostro de Cristo manifiesta la ausencia-presencia del Padre. Las palabras se hacen infinitamente simples, transparentes, por ejemplo en el *estarez* Sylvano del monte Athos, o hacen explotar el lenguaje en una poesía "negativa" (análoga a la teología negativa) como sucede en Dionisio el Areopagita, Juan de la Cruz, Mandelstam, en los *Cantos* de Pierre Emmanuel o en ciertos textos de Lidia Staniloaë y de Jean Mambrino.

El rostro de Cristo es también el Rostro de los rostros, "el centro donde convergen las líneas", como decía Máximo el Confesor. El escritor cristiano está llamado a hacer presentir el "dentro" del otro, expresión única de la "consubstancialidad" humana, capacidad que conserva una misteriosa dignidad en el hombre caído y que se cumple en el santo. El escritor cristiano, si se deja irradiar por Aquel en quien somos todos "miembros unos de otros", escapa al pseudodilema de lo objetivo y lo subjetivo, de un "fotografismo" que objetiva los seres, clavándolos en su propia superficie, en su insignificante planicie, y de un subjetivismo que se pierde en los fantasmas del individuo desintegrado, descubriendo los seres y las cosas en el espejo de Narciso. El escritor trabajado por la fe, trabajando en ella, con una cierta manera de mirar, recibe, al menos en la elaboración de su obra, sea el que sea su propio valor espiritual –gracia particular de la

[9] Ibidem.

© narcea, s. a. de ediciones

creación– un "corazón líquido", un corazón "espejo límpido" donde se refleja la verdad de los rostros y los destinos. Nos revela por el interior a los vivientes y, como dice Berdiaev de Dostoievski, de psicólogo se transforma en "pneumatólogo", percibiendo en cada uno ese centro más central, *pneuma*, donde se hace la apertura o la cerrazón al Soplo de la vida, *Pneuma*. Si cada uno es un absoluto, el centro de un universo personal, y si existe un Centro último donde esos absolutos se hunden sin confundirse, donde esos universos personales se revelan como modalidades inesperadas del universo de Dios, entonces es posible el "relato polifónico", creación típicamente cristiana.

Podríamos preguntarnos si no cabría la posibilidad de conducir al misterio por lo más concreto a los hombres y mujeres de nuestro tiempo que tienen hambre de un pan de vida, pero que permanecen fuera de las mediaciones "culturistas".

Sobre este centro donde nadie es exterior y donde no se pierden las singularidades, hay que citar el diálogo entre Stravinski y Ramuz, un oriental y un occidental. Dice el escritor suizo al músico ruso:

> Puedo decir que no éramos dos personas, que no había dos países porque, más allá de nosotros mismos, existe tal vez el País (perdido, reencontrado, después perdido de nuevo, reencontrado por un instante) donde se tiene en común un Padre y una Madre, donde se entrevé por un instante el gran parentesco de los hombres. ¿No tienden las artes a volver a darse cuenta de ello?... Cualquier trabajo al principio es duro y difícil, lo hacemos contra nosotros mismos y contra Alguien, hasta que, por una especie de conversión, interviene una bendición y hay una colaboración con Alguien, una posibilidad de retorno, de "reencuentro".[10]

[10] C.F. Ramuz. *Souvenirs sur Igor Stravinski*, Gallimard, París, 1929, pp. 60-61.

© narcea, s. a. de ediciones

La diaconía del afuera

La tarea del escritor cristiano aparece, retomando algunas palabras del poeta rumano Ion Alexandru, como una "diaconía del afuera" porque no pretende la sobreabundancia inspirada del vidente, ni hace de la literatura un medio de búsqueda individual. Tiene su lugar, la Iglesia, Iglesia del Resucitado que nos resucita. Iglesia también del Espíritu, cuyos límites desconocemos aunque más bien habría que decir que el mundo se encuentra en realidad en la Iglesia. El escritor cristiano tiene, por tanto, su centro y su corazón en la Eucaristía, en la presencia más que real atestiguada por el sacerdote; por ahí, tiene su periferia en el Espíritu, en el sin-límite. Pero en virtud del centro donde todo es recibido por gracia, no pretende ser en el ejercicio de su arte un sacerdote, un *vates*, un mediador iluminado, sino que su verdadero puesto es el de diácono. Lo mismo que la diaconía originalmente manifestaba el carácter sacramental de la comunión de los bienes, del servicio social (pues el pobre es otro Cristo, como decía san Juan Crisóstomo), la diaconía de la escritura testifica el carácter sacramental de una belleza inseparable del amor y de la revelación de las personas. El diacono tiene un puesto subordinado, es un servidor, un vínculo entre la Eucaristía y los que comulgan, entre la Eucaristía y la humanidad.

La literatura es así, en su gratuidad misma, un servicio de vida: "Tenemos el Evangelio, no tenemos el derecho de sustituir esta realidad por otras revelaciones o cosmogonías… En tanto que diacono, yo soy, *aquí y ahora*, parroquial, porque conozco a los hombres de mi ciudad, canto con ellos en respuesta a la Revelación, respondo". El diacono sabe de dónde viene y a dónde va.[11]

---

[11] Ion Alexandru. *Spiritualité antique et spiritualité orthodoxe en poésie*, en *L'imagination créatrice*, Neuchâtel, 1971, pp. 242-244.

© narcea, s. a. de ediciones

Tres actitudes me parecen caracterizar esta "diaconía": una cierta distancia, un cierto sabor y la salvaguarda de ciertos caminos.

La distancia podría ser como la presencia tenue pero que mueve una hoja muy fina de trascendencia: entre uno mismo y uno, pues no se tiene lugar en uno mismo sino en Otro, en ese divino-humano, el *alter ego* del que habla Nicolás Cabasilas en *La vida en Cristo*.

De una manera general, entre la máscara y el rostro, entre las hipnosis colectivas, las idolatrías y la humilde y tenaz verdad de los seres y las cosas. Esta distancia, esta "espada", dice el apóstol, "separa lo espiritual de lo psíquico" y permite despojarse poco a poco de la mentira –la mentira más fundamental consiste en el olvido de nuestra condición de creaturas– y por lo mismo del deseo de dominio, de posesión, de esa empresa puramente psíquica sobre las almas que es sin duda la gran tentación del escritor, su manera de hacer violencia. No se trata de ironía sino de una cierta ligereza, algo inaprensible, un humor que revienta las hinchazones de la nada y del que encontramos buenos ejemplos en el humor de Sócrates y, más todavía, en el olvidado de Jesús que vemos en los sorprendentes diálogos recogidos por san Juan. Entonces, la humildad es tan verdadera que ignora esa hinchazón para ir directa, a través de los roles y de las cosas relevantes, al hombre que tirita en la noche. Lo que los espirituales llaman "locura de Dios", "locura en Cristo", que se convierte en el trabajo del escritor en una fantasía que derriba los pesados edificios del poder rígido en la historia.

El sabor es el de la sal de la que habla el Evangelio y de la que el Levítico nos dice que es indispensable en la ofrenda. No se trata de proclamar agresivamente la fe salvo cuando se plantea una cuestión relevante o incluso como una blasfemia; entonces es necesario saber su-

© narcea, s. a. de ediciones

perar la cobardía y la vergüenza, y ser firmes, como lo fueron en distintos contextos Jean-Claude Barreau, Henri Fesquet, André Frossard o Maurice Clavel; pero en el ejercicio habitual de la escritura, en el esfuerzo por crear una belleza desgarradora o serena, importa más bien comunicar un sabor, –*thaam* en hebreo– donde Dios pasa como una porción, por menuda que sea, de la experiencia eucarística: pues la Eucaristía no se sobreañade a lo real, sino que instaura (y desvela al mismo tiempo) su sentido último. A través de palabras insólitas o banales, dejamos oír que hay un sentido, que el hombre no está huérfano; esto se puede ver en una cierta manera de interpretar, como Mozart o Max Jacob, pues no actúa igual un niño abandonado que uno que se sabe que tiene un padre y que está cerca.

Es necesario recordar aquí la manifestación divina de la que Elías fue testigo. Hubo primero poderosos fenómenos que golpeaban sus ojos y sus oídos, pero Dios no estaba en el huracán, en el rayo ni en el trueno. Dios estaba en el *qol demamah daqah*, en "la voz del silencio sostenido", en "un murmullo en el límite del silencio". Poco importa, en definitiva, lo que dice el escritor creyente porque es de la mirada y del silencio de donde viene a veces la palabra, como esos ruidos aislados en la aridez sonora ante los que se levanta el mistral.

Conviene abrir ciertos caminos al hombre de hoy. En el momento en que el erotismo charlatán, exhibicionista y pretendidamente científico, conjugado con la simplificación a veces frustrada de las costumbres, tiende a banalizar y a mecanizar el amor, importa "remitizar", reabrir los caminos de lo trágico, del sentimiento, de la ternura; decir la verdad de la ascesis de la castidad y del pudor, y que la fidelidad es posible porque se descubre un universo personal como se descubre la luz que nos revela todo pero cuya fuente

© narcea, s. a. de ediciones

es inaccesible; y también que es posible ser monje, "separado de todos y unido a todos".

En el momento en que la búsqueda de poder y de dinero, la ausencia de límites y de significación en el uso de las tecnologías, para unos, o la trivialidad refinada de las ideologías, para otros, hacen desaparecer al prójimo en provecho de un lejano del que se pretende disponer soberanamente, nosotros hacemos presentir que es posible la amistad desinteresada, el respeto indispensable, que el otro en su verdad singular escapa a las etiquetas de inquisiciones como a las manipulaciones del dinero, que la diferencia es buena si conlleva reciprocidad. "Lo que hace Jesús es servir, por lo que es un gran proveedor de libertad: acepta la diferencia de los otros" escribe France Quéré al término de su meditación sobre la condición femenina.[12]

Se podrían multiplicar estos ejemplos, jalonar otros caminos. Lo esencial nos da la confianza, nos sugiere que es posible vivir, posible contraer un matrimonio duradero, madurar; como dice Paul Valéry en *Palme*:

> Paciencia, paciencia,
> paciencia en el azul.
> Cada átomo de silencio
> es la posibilidad de un fruto maduro.

Porque la muerte no tiene la última palabra, no es un telón de hierro sino un camino. La doctora Elisabeth Kübler-Ross, escrutando las últimas actitudes de los moribundos, llegó a concluir que, para casi todos, la muerte se abre a la luz. Esto lo han sabido y lo saben todas las civilizaciones salvo la nuestra. El verdadero problema no es pues la muerte biológica, sino la muerte espiritual, pues esta luz que nos acoge nos juzga, e importa

[12] *La femme avenir*, Seuil, París, 1976, p. 153.

© narcea, s. a. de ediciones

saber qué es este juicio, y también quién es el abogado. Será necesario escribir "divinas comedias" que sean específicamente cristianas, es decir, que graviten en torno a un Cristo realmente vencedor del infierno. Una obra difícil pero profunda, casi genial, reabre este camino: es el *Purgatorio*, de Pierre Boutang.

Bruno Bettelheim, psicólogo americano dotado para los títulos con resonancia espiritual e incluso eclesial (pero interpretados a su nivel), ha titulado uno de sus libros *Un lieu pour renaître* (*Un lugar para renacer*). Se trata de una casa donde se acoge con amor a los niños con un fin asesino. Pero todos somos niños con un destino asesino: ¿no nos hacemos adultos matando en nosotros el espíritu de infancia? Tenemos necesidad de un lugar para renacer más acá y más allá de la muerte. Ese lugar es la Iglesia, la madre pisoteada por los que esperan de ella lo que ella no puede dar: recetas para ser adulto. Que ella sea solamente, por toda su existencia, madre bautismal para que podamos testimoniar que existe "un lugar para renacer". Si es así, no hay necesidad de enterrar su sombra o proyectarla sobre los otros. No hay necesidad de enemigos; se comprende así la exhortación evangélica de amar a los enemigos. Se puede intentar ser padre. Escribir, entonces, es invitar a los hombres a las bodas de Caná donde, al agotarse el vino de las fiestas terrenas, el agua bautismal se revela como vino, ¡y el mejor!

La elaboración poética como experiencia espiritual

Puede ser que, cuando la elaboración poética se sitúa en la perspectiva de la diaconía que acabo de indicar, se desarrollen tres fases, más sincrónicas que

© narcea, s. a. de ediciones

sucesivas: la aparición de una semilla de luz, su encarnación y su definitivo cumplimiento.

Toda "producción" nace de una semilla. El escritor lo escruta como el asceta que ve emerger los "pensamientos" del corazón profundo y los aplasta como los "hijos de Babilonia" sobre la roca del nombre de Jesús si son obsesiones negativas, pero confirma, protege y profundiza su carácter luminoso, revistiéndolos del mismo nombre, si son inspiraciones espirituales. En el escritor que no se abre al misterio, que se cumple en el narcisismo individual o se exalta en el narcisismo colectivo, lo que cuenta es más bien la intensidad vital de la semilla (lo que a menudo llamamos "genio" designa solamente una vitalidad excepcional). Cuando la semilla es oscura produce indefinidas ramificaciones subterráneas, donde prolifera el discurso del subconsciente que se despliega en lo que Herny Corbin, en su análisis del símbolo, denomina lo "imaginario", en sentido puramente subjetivo. Para que la semilla sea reconocida como luminosa y nutrida de luz, es necesario saber hacer silencio, bloquear, de alguna manera, la mecánica de lo imaginario y el juego espontáneo del lenguaje, tan fácilmente exhibicionista con sus asociaciones de delirios, sus apareamientos de mitos sobre un lecho de nada, su hipertrofia y su desmenuzamiento del "yo", su abandono a las pulsiones colectivas o cósmicas, primero embriagantes y después desintegradoras, Dionysos hecho pedazos. La semilla es luminosa cuando es divina-humana, en cierto modo eucarística: llevada no por el yo "desintegrado" o el "nosotros" ideológico, sino por la persona en comunión. Naciente, "como un delfín que hace piruetas en la superficie del mar" según dice un sabio anciano, no del subconsciente individual o colectivo, sino del supraconsciente espiritual, de esa "imagen de Dios" que detectan los "psicoanalistas de

© narcea, s. a. de ediciones

la existencia". Una semilla así no ignora las pulsiones de la historia y del cosmos, pues el devenir cósmico y la tragedia de la historia se realizan en el interior del Verbo hecho carne, en la carne del que estamos injertados por el bautismo. Él los exorciza y asume sus energías y también sus desgarros, uniéndose a la sacramentalidad de la materia, con el grito de Job lanzado por Dios mismo sobre la cruz. La semilla es una chispa del eros humano atraído por el eros divino. Para liberar el Soplo es necesario saber "discernir los espíritus", unas veces por el criterio de la cruz pascual y otras simplemente, como el salmista, por la voluntad de gritar tanto la violencia como el odio, ante el "Viviente que me ve". Es indispensable cierto rigor para alcanzar la evidencia nupcial donde se reencuentran la luz y el deseo.

La segunda fase, segunda por el plan del análisis pero no forzosamente por su duración, concierne a una cierta "encarnación" de la semilla. Es invisible como la luz pero hay que hacerla "sensible", como el Espíritu en Pentecostés, en el viento, las llamas, el "don de lenguas": la semilla es un momento de Pentecostés que nos permite hablar la lengua de los seres y de las cosas, y decir también la inefable luz que les confiere la gracia de ser.

La semilla puede preferir la extrema pobreza, el despojamiento, el lenguaje desnudo, el de los más pobres, al margen de toda elaboración cultural, cuando intenta hablar de la muerte, el asombro, la rebelión, el deseo, la ternura. Es el lenguaje de muchos de nuestros jóvenes, esos nuevos bárbaros, apenas nacidos y sin embargo tan viejos, de ese diluvio que han representado para la historia las guerras totales y los sistemas totalitarios. A veces un cantor puede expresar este lenguaje frustrado y desgarrador, pero puede ser también, más allá de toda elaboración cultural, el lenguaje de los santos, como Romano el Melódico:

© narcea, s. a. de ediciones

Para nosotros nació
niño pequeño
el Dios de antes de las edades.

Texto curiosamente recogido por el hindú Tukaram:

De un niño grácil y desnudo
mi Dios oscuro tomó su rostro.

La encarnación de la semilla, en su inicio, en su condensación primera, es un aspecto de la encarnación: una natividad.

La semilla puede también querer un lenguaje de ángel, no biológico ni carnal sino cristalino, duro e ígneo a la vez, una especie de geometría a-dimen-sional de lo invisible; la encarnación es entonces como desencarnada. Estoy pensando en los pequeños tratados especulativos de Gregorio de Nisa, en ciertos pasajes de Máximo el Confesor y, en nuestra época, en las páginas más transparentes y densas de Simone Weil o de Massignon; también en ciertos poemas de Mambrino, que son como los jardines de arena y de luz del Japón.

La semilla, en fin, puede querer la riqueza de la simbología, de las mitologías; el lenguaje tradicional del ser, roto por el advenimiento del individuo y las tiranías de la inmanencia, se reforma en el interior del reencuentro de las personas, en los gestos de la reciprocidad y de la ofrenda.

La semilla, por una especie de tropismo negativo, de reacción de rechazo, rehúye las imágenes que solo sirven a la facilidad o la mentira. La semilla proviene del lugar crístico donde nadie es separado de nadie ni de nada, a través del espacio y del tiempo, de suerte que puede atraer símbolos de todas las culturas e ilu-

© narcea, s. a. de ediciones

minar por dentro los destinos más singulares. Por retomar el vocabulario de Corbin, penetramos así en el dominio de lo "imaginal", de la visión que detecta sin reducirla el secreto de los seres y de las cosas, su "ángel". Pero en una perspectiva propiamente cristiana, el "ángel" coincide con el rostro, el secreto está en el aparecer, que no es apariencia sino aparición.

La tercera etapa, la de la puesta en forma definitiva, afronta un saber-hacer artesanal. Saber-hacer que no tiene nada de demiúrgico, sino que designa un esfuerzo para liberar la belleza encerrada en las materias. La semilla encuentra, en el "cuerpo de luz" del mundo, la respiración que le es propia, que le permite asimilar el mundo como don y como lenguaje, y también objetivar sin traicionar al propio cuerpo de soplo y de llama. Pero la traición es inevitable, es la cruz de todos los que se dicen "creadores" y a los que el Islam desafía a animar sus creaciones. Solo el santo, encarnando la semilla en su propia vida, en su propia carne, pasa realmente del símbolo a la realidad, anticipa la transfiguración última de la que el artista, hoy, da solamente signos.

Para precisar esta tarea de buen artesano, es necesario recordar la distinción que hace René Daumal entre "poesía negra" y "poesía blanca": al "poeta negro" su poesía le abre numerosos mundos sin sol, iluminados por cientos de lunas fantásticas, poblados de fantasmas, adornados de espejismos. La poesía blanca abre la puerta a un solo mundo, el del sol, el real[13]. Como dice Heráclito: "Los hombres en estado de vigilia tienen un solo mundo, que les es común. En el sueño, cada uno se encierra en su propio mundo". La semilla encarnada ilumina el mundo de Dios.

[13] Cf. *Poésie blanche et poésie noire*, en *De la poésie comme exercice spirituel*, Fontaine 19-20, Alger, 1942, pp. 171-172.

© narcea, s. a. de ediciones

De hecho, lo que está sobre el papel es casi siempre gris, mezclado de luz y de noche. Es necesario retomar la lucha, combatir con el ángel para obtener y transmitir una bendición. Es necesario borrar, para que la semilla irradie. A menudo, pasarán años antes de poder volver a tomar físicamente un texto: entonces nos avergonzaremos de tanta opacidad, aunque en algunos momentos nos parezca que hemos sido dúctiles como la arena (el agua del desierto para los ritos de purificación, en el Islam), en la que dejan huella las patas de las aves. Entonces nos sorprenderemos, no comprenderemos, pero daremos gracias.

© narcea, s. a. de ediciones

DOSTOIEVSKI, TESTIGO

Tradición y profecía

El testimonio de Dostoievski, su "realismo en sentido último" como él dice, nació del reencuentro entre la espiritualidad del Oriente cristiano y la búsqueda occidental. Muchos intelectuales rusos del siglo pasado recibían su antiteísmo como una exigencia que ningún humanismo verdadero podía amortiguar. En Rusia, en la misma época, se vivía una renovación espiritual. Entre el antiteísmo de unos y la fe lúcida de otros, no ha habido solamente oposición: ha habido Dostoievski.

Las etapas de la influencia occidental en Rusia en el siglo XIX van del idealismo alemán y de los socialistas franceses al materialismo mecánico y después dialéctico. Conocemos menos la renovación espiritual, tal como Dostoievski la presenta sobre todo en la figura del *estarez* Zósima, en *Los hermanos Karamazov*.

En torno al 1800, la Iglesia ortodoxa atravesó una de esas muerte-resurrección que acompasan su historia y que la hacen extraña a la noción occidental de "desarrollo". En el siglo XVIII la dominación otomana, espiritualmente asfixiante, pesó sobre el sudeste de Europa, mientras que en Rusia, Pedro el Grande abolía el patriarcado, integraba la Iglesia en la administración del Estado y Catalina II ultrajaba la vida

© narcea, s. a. de ediciones

monástica. Se abrió un abismo entre la nueva elite occidentalista y la Iglesia, y otro entre la mayor parte de la jerarquía y el pueblo, atraído por formas marginales de religiosidad. En la enseñanza teológica, que se dispensaba en latín, triunfaban las influencias más provinciales del cristianismo occidental; parecía haberse perdido la tradición de los Padres y de los espirituales bizantinos.

La "resurrección" vino por la renovación de la gran tradición ascética y espiritual del Oriente cristiano, por el hesicasmo (palabra griega que significa paz, silencio, plenitud de unión con Dios). El hesicasmo no se había interrumpido y seguía vivo sobre todo en el monte Athos, en Moldavia y en ciertos medios monásticos y populares. Suponía un tesoro de teología "experimental", en el sentido de que era una experiencia de fe conducente a la transformación del hombre, reunificado en su corazón. En 1782, un monje anciano de Athos publicó en Venecia un amplio elenco de textos sobre esta teología de la deificación y la tradujo con el nombre de *Filocalía*, es decir, "amor a la belleza", en el sentido de integración del ser en la persona y en el amor; el mismo sentido en que Dostoievski hablaba de "la belleza que ha de salvar el mundo". La *Filocalía* es una enciclopedia de la luz divina, que constituye como la contrapartida espiritual de la enciclopedia francesa de las "luces", y de la enciclopedia "nocturna" de Novalis donde se manifiestan las tentaciones inmanentistas del idealismo alemán. La versión eslava de la *Filocalía* bajo la dirección del *estarez* Païssié Velitchkovsky, apareció en San Petersburgo en 1793, al mismo tiempo que llegaban a Rusia sus discípulos; allí encontraron el terreno preparado por algunos testimonios aislados, como el Tykhon de Zadonsk y por un movimiento popular de oración y contemplación que despertó en los

© narcea, s. a. de ediciones

antiguos monasterios y que culminó con el testimonio de san Serafín de Sarov.

El carácter más destacable de esta renovación es sin duda la manifestación de una paternidad espiritual libre y creadora, el ministerio carismático de los *estarez* (*estartsi* o *startchestvo*).

El *estarez*, palabra que significa "anciano", es generalmente un monje, sacerdote o no, que, después de años de silencio, de recogimiento y de trabajo manual recibe el don de la "oración espontánea", perpetua, identificada con los ritmos de la respiración y del corazón y que se convierte, en el sentido oriental de la expresión, en un "hombre apostólico", capaz de anunciar la resurrección porque él mismo es, conscientemente, un "resucitado". Recibe el don del "discernimiento de espíritus" que le permite decir adecuadamente la palabra que inquieta o sana, detectar la herida secreta que corrompe al alma, y más profundamente, el misterio de la persona y de la libertad. El *estarez* renuncia al silencio y a la soledad; es la gente la que viene a él. Anuncia el Evangelio, libera no solamente de la indiferencia o de la negación, sino del fariseísmo. Contrariamente a la expectativa popular, por la cual el cuerpo de un santo debía permanecer intacto, el cadáver del *estarez* Ambrosio de Optino se descompuso, cosa que Dostoievski había ya imaginado evocando "el olor nocivo" difundido por los restos de Zósima.

Los *estartsi* fueron, sobre todo al inicio, incluso perseguidos por la jerarquía y por las grandes comunidades monásticas. Dostoievski mostró esta tensión entre el "profetismo" de un Zósima y el tradicionalismo oscuro y limitado, por ejemplo de un Théraponte. Algunos de estos espirituales reanimaron un monaquismo des-

© narcea, s. a. de ediciones

organizado, como el de los "errantes", los peregrinos, como el Macario de *El adolescente*. Los más grandes, sin embargo, rechazando una condición marginal que hubiera podido sustraer, a la larga, el "misterio" mismo de la Iglesia en sus fuentes sacramentales, prefirieron establecerse junto a los grandes monasterios, en las ermitas, según la costumbre del monte Athos.

Así ocurrió en el monasterio de Optino cuyo eremitorio, fielmente descrito en *Los hermanos Karamazov*, se convirtió en una especie de escuela carismática en la que se formaron numerosas generaciones de *startsi*, eligiendo cada *starez* su futuro sucesor.

Sobre todo con Macario (1788-1860) y Ambrosio (1812-1891) la espiritualidad de Optino se abrió a los problemas de la cultura y de la sociedad contemporáneas, salvando parcialmente la distancia entre el cristianismo y los intelectuales. Dulce y pensativo, dotado de un sentido particular de la belleza del mundo, Macario deseaba dar a la experiencia contemplativa un papel de fermento intelectual. La racionalidad occidental, que penetraba entonces con violencia en Rusia, mezclada con los racionalismos, debía ser, según él, iluminada, vuelta a la fe, de suerte que la angustia que se transmite bajo la máscara del orgullo pudiera convertirse en el lugar donde brilla el anuncio de la Resurrección: no estamos lejos de la intuición central de Dostoievski. Pequeño, débil, con un rostro feo pero radiante de dulzura, Macario estaba alejado por su poca salud de las formas tradicionales de ascesis y de liturgia: comía de todo, pero poco y no celebraba porque tenía un defecto de pronunciación. Su "estado de oración" casi no le permitía dormir. Recibía por la tarde numerosas visitas; rezaba de dos a seis horas por la mañana; practicaba, como el *starez* Zósima de *Los hermanos Karamazov*, la contemplación espiritual de la naturaleza, reservándose una hora de sole-

© narcea, s. a. de ediciones

dad después del desayuno para pasear por el jardín, donde se comunicaba con los árboles y las flores, mostrando "gran piedad" y admiración por los animales, alimentando a los pájaros en invierno y protegiendo a los más pequeños de la rapacidad de los grandes. Nos viene a la memoria el joven hermano de Zósima, Marcel, que pedía perdón a los pájaros.

Macario consagraba las mañanas y las tardes al trabajo intelectual. Bajo su impulso, el eremitorio se convierte en un centro de cultura espiritual donde se traducen, anotan y publican los principales textos patrísticos y donde el filósofo Jean Kirievsky intenta construir una filosofía de la fe y del conocimiento viviente, la del "corazón inteligente". Gogol también visita Optino. Macario "discierne los espíritus" en la historia, no da recetas sino una visión, una inspiración.

Este movimiento se amplifica con el *estarez* Ambrosio que continúa la labor intelectual de Macario. Dotado de un don prodigioso de "clarividencia", va derecho a quien tiene necesidad de él y que se esconde de la gente. A diferencia de Macario, sorprende por su sentido agudo de lo concreto. "*Estarez* de la vida activa", tiene siempre un consejo práctico que dar, sobre las preocupaciones de cada uno, despejando los dominios científicos y técnicos más especializados. Pero también sabe explicar a un campesino cómo cuidar mejor a sus animales. Su ternura parecía sin límite, lo que nos acerca a los "espirituales" de Dostoievski. No juzgaba; los torturados y decaídos se acercaban a él con confianza. Hacia el final de su vida, decía: "Yo era severo al inicio de mi camino de *estarez*, pero ahora me he convertido en débil: los hombres tienen tantas penas, tantas penas…".

Creyentes y rebeldes, "buscadores de Dios" de todo tipo, muchos intelectuales rusos han seguido el camino

© narcea, s. a. de ediciones

de Optino. El mismo Tolstoi dice, después de haber estado con el *estarez*: "Hablando con hombres como él, uno siente la proximidad de Dios". Rozanov constataba: "El oro ha pasado por el fuego del escepticismo sin perder nada de su brillo". Con Dostoievski, Soloviev, Léontiev y Rozanov el esplendor de Optino da al cristianismo oriental la capacidad de iluminar la modernidad, de aportar el discernimiento de espíritus y la inspiración.

Se comprende así lo que la visión del hombre de Dostoievski debe a Optino: esa revelación de una luz cuya fuente está más allá, esa compasión sin límites y el hombre sacerdote del mundo, sacerdote de la vida sobre el altar de su corazón. Sobre todo, el misterio de la relación Padre-Hijo, en la experiencia de una paternidad liberadora, dadora del Espíritu, de una filiación a la vez fiel y creadora. En Dostoïevsky, este misterio constituye la verdadera respuesta cristiana a la dialéctica del dueño y el esclavo, a la inaprensible exigencia de parricidio que constituye el nervio del antiteísmo moderno. *Los hermanos Karamazov* constituye la tragedia de la paternidad; los dos polos de la novela son los viejos Fiodor Karamazov, padre decaído, rival sexual de sus hijos, que provoca su rebelión y su odio, y el *estarez* Zósima, padre elegido para la iniciación del espíritu y la bendición de la vida. Esta historia, que es la de un asesinato soñado, deseado, justificado y ejecutado, está atravesada por la enseñanza de san Isaac el Sirio, uno de los dos maestros del Oriente cristiano sobre la paternidad espiritual.

Los monjes de Optino, sin embargo, no se vieron totalmente reconocidos en la obra del escritor, sobre todo en el personaje de Zósima. Primero, porque la espiritualidad sobria, despojada, vinculada a una ascesis tenaz y progresiva de los *estarez*, no coincide totalmente con el cristianismo de Dostoievski ya que su fe era más

© narcea, s. a. de ediciones

trágica, integrada por elementos paganos, dionisiacos, y por una espiritualidad de la desesperanza que en ciertos aspectos hace pensar en san Agustín y Lutero (sobre todo en el primer Lutero cuyo itinerario ha sido descubierto tan sorprendentemente por Léon Chestov en *Sola fide*). Dostoievski se sitúa en una postura un poco diferente de la tradición oriental, menos joánica, más paulina, más próxima también a Occidente, por lo que se ha podido hablar de un "agustinismo oriental". El representante más importante de esta sensibilidad espiritual fue en la Rusia del siglo XVIII san Tykhon de Zadonsk, que meditó ciertos textos de la tradición luterana. Dostoievski combinó las enseñanzas de Tykhon y la de los *estarez* de Optino para elaborar los apotegmas del *estarez* Zósima. En cuanto al personaje del obispo Tykhon, en *Los demonios*, debe al místico ruso del siglo XVIII no solamente su nombre sino su situación de obispo jubilado por petición propia, convertido en un hombre humilde, de oración, de discernimiento y compasión. En los escritos de san Tykhon de Zadonsk, se encuentra una experiencia de angustia y de su conversión en gozo, un sentido a la vez de la extrema humillación del Verbo encarnado y de la presencia cósmica de Dios que ciertamente ayudaron al escritor a encontrar a Cristo en su propio camino espiritual.

Por otra parte, Dostoievski, con su experiencia despojada, trágica, de la rebeldía y la angustia, entrevió formas de ateísmo que no se afirmaron, yo diría casi "masificaron" hasta nuestro siglo. Pasando por este "crisol", su fe presintió también formas nuevas de vida espiritual, ligadas a sociedades secularizadas, incluso agresivamente "secularizadas", donde son abolidos los límites tradicionales entre lo sagrado y lo profano, donde el encuentro de las religiones y su ahondamiento suscitan técnicas de *enstasis* inmanentes del todo, donde el cristianismo apa-

© narcea, s. a. de ediciones

rece como vano y a la vez capaz de esclarecer todas las dimensiones de la existencia. Rozanov, desde 1906, observaba que "Dostoievski aparece como un *estarez* soñador, cuyo análisis penetra los fondos del ser humano y cuya imaginación crea universos radicalmente nuevos y formas de relación entre los hombres que jamás han sido sentidos ni experimentados. Él mismo lo denomina "un sueño, un sueño", precisando inmediatamente que "este sueño es más real que toda la realidad". Quién sabe si estas ideas del cristiano Dostoievski, estas ideas imposibles e irrealizables no encontrarán su campo de acción cuando surja una nueva civilización,

Como ha señalado Paul Evdokimov, en la obra de Dostoievski, los "espirituales"–Zósima, Tykhon, Macario, Aliocha– no hacen gran cosa, no sirven casi para nada en el desarrollo de la intriga. Algunos han afirmado con cierta rápidez que el escritor solo ha sabido pintar el mal, que el bien, en sus novelas-tragedias, parece inconsistente, evanescente. Esto es olvidar que el bien no es un bien moral, cualificado por ciertas actividades, sino una irradiación personal. Estas personas, justamente, no pueden ser personajes. En cierto sentido, no son ya de este mundo, no sirven para nada aunque lo iluminan todo, como el icono que está discretamente en las moradas del Oriente cristiano. Estos rostros-iconos son una apelación silenciosa; constituyen la "prueba iconosófica" de la existencia de Dios, como dice Evdokimov.

Hay diversas lecturas de Dostoievski. Sin embargo, la lectura psicoanalítica de Freud,[1] Bem[2] y Arban[3], reduce la pneumatología a la psicología, por preciosa

[1] Sigmund Freud. *Dostojewsky und die Vatertötung* en introduction a W. Komarowitsch, *F. M. Dostojewsky, Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*, Munich, 1928.

[2] A. L. Bem. *Dostoïevsky* (*psihoannaliticeskie*), Berlín, 1928.

[3] D. Arban. *Dostoievski par lui-même*, Seuil, París, 1962.

© narcea, s. a. de ediciones

que aparezca. El psicoanálisis puede que explique ciertos caminos que tiene la exigencia de la fe, pero que no vienen de lo invisible, de más allá de toda comprensión conceptual, la revelación que da a la fe su contenido. En cuanto al bello ensayo de Michel Bakhtine,[4] en que el formalismo ruso anticipa el estructuralismo contemporáneo, pone en valor la forma polifónica de las grandes novelas pero insiste muy unilateralmente sobre lo "carnavalesco", mientras que en cada novela de Dostoievski hay una tragedia, y a veces un poema. Solo una lectura religiosa responde a las preocupaciones fundamentales del escritor, a condición de comprender que lo "religioso", es decir, lo espiritual, lo "pneumático" no se cuestiona, sino que constituye un fuego de luz que da sentido y fecundidad al conjunto de su obra, existencia inagotable a los seres, y en la que convergen las otras perspectivas. El mérito de la filosofía religiosa rusa, en Rusia y después en Francia, es haber comprendido y profundizado esta lectura.[5]

Lo que Dostoievski exploró fue la aventura del Occidente moderno, su búsqueda, su nihilismo, su exigencia secreta. Algunos intelectuales rusos, ávidos de

---

[4] *Problèmes de la poétique de Dostoievski*. L'age d'homme, Lausanne, 1970.

[5] V. Soloviev. *Trois discours* (1881-1883). *Oeuvres complètes*, 3ª éd., Bruxelles, 1966-1970, tome III, pp. 169-205. B. Rozanov. *Légenda o velikom inkvisitore*. Saint-Pétersbourg, 1984. D. Merejkowsky. *L. Tolstoï i Dostoïevsky*. Saint-Pétersbourg. T. I (Vies et oeuvres…) 1901; T. II (Religion…), 1903. L. Chestov. *La philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Netzsche*. Ed. rusa, 1903. Tr. fr. Flammarion, París 1966. Tr. esp. *La filosofía de la tragedia: Dostoyevsky y Nietzsche*. Buenos Aires, Emecé, 1949. V. Ivánov. *Le roman-tragédie*. Ed. rusa, 1911 et 1914. Tr. fr. en *Dostoïevski*, Cahiers de l'Herne, París 1963, pp. 212-258. N. Berdiaev. *L'esprit de Dostoïevski*. Ed. rusa, 1923. Tr. fr. Stock, París 1974. Tr.esp. *El espíritu de Dostoievski*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1978. C. Motchoulsky, *Dostoïevski, l'homme et l'oeuvre*. Ed. rusa, 1943. Tr. fr. Payot, París 1963. L. Zander. *Dostoïevski, le problème du bien*. Corrêa, París 1946. P. Evdokimov. *Dostoïevski et le problème du mal*. Èd. du Livre français, Lyon 1942; *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*. Desclée de Brouwer, París 1961. Michael Evdokimov. *L'image du diable chez saint Antoine, Bernanos et Dostoïevski*, en *Dostoïevski*, Cahiers de l'Herne, París 1973, pp. 296-308. G. Matzneff. *Dire à quelqu'un: «Je t'aime…»*, ibid. pp. 266-270.

© narcea, s. a. de ediciones

lo absoluto y sin tradiciones humanistas, anticiparon esa aventura incluso un siglo. Entre ellos, Dostoievski encontró un cristianismo que da sentido a la angustia y a la tierra. Por ello, todavía hoy, muchas de sus páginas tienen un alcance profético.

"Una negación muy poderosa"

Los miembros de la *intelligentsia* positivista se burlan de la fe "primaria y retrógrada" de Dostoievski que, evocando la *Leyenda del gran Inquisidor* y el capítulo *Pro y contra* de *Los hermanos Karamazov,* exclama: "Estos cretinos no han podido soñar con una negación de Dios tan poderosa… a la cual toda la novela sirve de respuesta. Pero yo creo en Dios no como un imbécil. No hay y no ha habido en Europa argumentos ateos de tal fuerza. Mi hosanna ha pasado por el gran crisol de la duda".

El escritor habría podido decir con uno de sus personajes: "Dios me ha atormentado toda mi vida". Él soñaba con una obra inmensa que rastreara "la vida de un gran pecador": "El problema principal, planteado en todas las partes de la obra, es el que me ha torturado consciente o inconscientemente toda mi vida: la existencia de Dios". La obra, en cinco volúmenes, debería llamarse: "El ateísmo". No fue redactada como tal pero todas las grandes novelas de la madurez son sus esbozos o fragmentos. Como ha notado Evdokimov, la palabra empleada por Dostoievski para designar este relato de una vida de *es jitié*, es decir, la misma que se utiliza en la Iglesia rusa para la vida de un santo, el destino orientado hacia Dios; eso es para el escritor la vida de un gran pecador, pues no hay grandeza para él, sobre todo en el pecado, más que por la relación secreta o confesada (incluso por la blasfemia) con Dios.

© narcea, s. a. de ediciones

Durante una de las primeras exposiciones en Londres donde se mostraba con orgullo el poder técnico del Occidente, se había edificado un inmenso "palacio de cristal" que albergaba las máquinas más modernas. Para Dostoievski, esta pseudotransparencia simbolizaba el universo de la racionalidad, o más bien del racionalismo, que atrincherado en el misterio y determinado por un conocimiento pretendidamente absoluto, no deja lugar ni a Dios ni al alma. En *Los hermanos Karamazov*, el antiguo seminarista Rakitin, convertido en un adorador de la razón, explica a Dimitri que el sentimiento y el pensamiento se explican por mecanismos fisiológicos y químicos. Dimitri, un ser de impulsos más que de reflexión, refiere la entrevista con su hermano Aliocha: "El pensamiento viene rápidamente… porque yo tengo fibras y no porque tenga un alma o haya sido creado a imagen de Dios". Por tanto, añade, "rechazo a Dios". Bajo la apariencia de objetividad de Rakitin, se esconde el odio: "Rakitin no ama a Dios; no, no lo ama. Es su punto débil ante los demás, pero le mienten". Se denuncia así un enfoque filosófico y pseudocientífico; quien se quiere puramente racional y en realidad alienta el odio de Dios.

Pero ¿cómo saberlo? Los Rakitin están absolutamente seguros de ellos mismos, agresivamente seguros. Entonces, si no hay lugar para Dios ni para su imagen, y es ahí donde Dostoievski va al fondo de las cosas, queda solamente la muerte. A la muerte se le llama "ley de la naturaleza", "necesidad universal". Tenemos a bien hablar de la humanidad futura y de su felicidad; "todo desaparecerá sin dejar trazas ni recuerdos", dice un personaje de *El adolescente*, "el tiempo no tiene nada que hacer" añade, evocando la tierra convertida en un bloque de hielo que "vuela en el espacio junto a una multitud infinita de otros bloques parecidos, lo que

© narcea, s. a. de ediciones

es la cosa más absurda que se pueda imaginar". No hay trascendencia, solo el mundo, la muerte. Cristo mismo "no ha encontrado nada después de su cruz", dice Iván Karamazov. El príncipe Myshkin –el "idiota"– contemplando una reproducción de *El descendimiento de la Cruz* de Holbein, ve definitivamente muerto al ser más noble y bello que encarna lo mejor de la humanidad. Solo reina la naturaleza sometida a la muerte que se le aparece a Myshkin como "una enorme máquina de construcción moderna… sórdida e insensible". Raramente el vínculo del racionalismo, de la técnica y de la muerte ha sido afirmada tan fuertemente. Dostoievski apunta a Nietzsche en el anuncio de este nihilismo que nos asfixia hoy. Cuando el hombre pierde su "lugar ontológico", cuando, según la etimología establecida por Pierre Boutang (*nihil*= no *hile*)[6], rompe su hilo, ese tallo que une el fruto a la rama, a la inmensidad de la vida y que vincula al hombre con lo invisible, entonces se eleva el gran llanto de la desesperación. Es conocido el "Dios ha muerto" del insensato Nietzsche. Pero es menos conocido este pasaje tan trágico del *Diario de un escritor*: "El sol sale. Miradle: ¿no se dirá que está muerto? Todo es muerte, no hay más que muertos. El hombre está solo, en torno a él todo hace silencio, esto es lo que queda de la tierra. 'Hombres, amaos los unos a los otros'. ¿Quién ha dicho esto? El péndulo se mueve, insensible, con una monotonía repugnante".

Así, el "palacio de cristal" del racionalismo se revela como un "muro": esta imagen sartriana surge tanto en las *Memorias escritas en un subterráneo*, como en la meditación extrañamente olvidada de Hipólito en *El idiota*. El "hombre subterráneo", sabiendo que no

[6] *Ontologie du secret*, PUF, París, 1973, p. 334.

© narcea, s. a. de ediciones

va a romper este muro con su frente, no se resigna a su existencia, pareciéndole que las pruebas científicas son "lo más absurdo de lo absurdo". Él "aprieta los dientes en silencio", solo ve confusión y opacidad donde se habla de orden y de claridad; pero "hay mal, siempre más mal".

Esta rebelión que parece arbitraria, esta nostalgia de un mundo "no euclidiano", en que se abrirá una brecha liberadora, conducirá, en *Los demonios*, a la gran afirmación de Stépan Trophimovitch, ese padre indigno, abandonado pero conmovido por el Evangelio: "Necesito a Dios porque es la única realidad que se puede amar eternamente". Aquí el "mal" del "hombre subterráneo" se convierte en el "deseo" del que habla el Apocalipsis y al que promete la revelación del "agua viva": "gratuitamente". Pero antes de que se realice la apertura a la gracia, el "deseo" se puede anestesiar en una nueva torre de Babel edificada bajo la dirección del Gran Inquisidor, o puede convertirse en una tentativa propiamente luciferiana de autodeificación.

La anestesia del "deseo" y de la libertad salvaje del "hombre subterráneo", es el mito de una sociedad perfecta en la que el hombre estará condicionado por la dicha. *La leyenda del gran Inquisidor*, a pesar de su apariencia, no apunta solo al catolicismo. La "gran idea romana", es decir, la tentación del bien colectivamente impuesto ha penetrado en todas las cristiandades históricas, aunque nunca han podido colmar el recurso a la trascendencia, ni desactivar totalmente la inversión evangélica de los valores. La "pesadilla del malvado bien", como dice Berdiaev, amenaza más a las religiones ateas, a los mesianismos de la historia y de la tierra en cuyo interior no hay solución. Es lo que Dostoievski denomina el "socialismo", no en el sentido de un esfuerzo modesto y realista por hacer más racio-

© narcea, s. a. de ediciones

nal y más justa la sociedad, esfuerzo por otra parte siempre a retomar, sino como mito de la dicha social en la ignorancia de las singularidades "subterráneas", de la gratuidad del alma y de Dios: "La cuestión del ateísmo, su encarnación contemporánea, es ante todo la cuestión de la torre de Babel". El Inquisidor reprocha a Cristo no haber arreglado cuidadosamente las cosas, haber dejado a los hombres el fardo de su libertad: "Has ampliado la libertad de los hombres en lugar de confiscarla: ¿has olvidado que, a la libertad de elegir entre el bien y el mal, el hombre prefiere la paz, aunque sea la paz de la muerte?... Te has hecho una idea del hombre demasiado alta: es un esclavo, aunque haya sido creado rebelde". El hombre destinado a la libertad lo es también a la angustia de la duda, a la incertidumbre de la fe. Los hijos de la libertad son más bien dioses, no hombres. "Solo se salvan a sí mismos" y su existencia insulta a los demás hombres. Los santos son extraños que nos condenan, y de los que más vale librarse. Y primero del "solo santo", de Cristo: "Si hay un solo pecador, eres tú mismo". El pecado desaparecerá en una sociedad bien organizada; es una debilidad que se curará o se tendrá cuidado de tolerar, la "liberación" –nadie es culpable– reemplazando a la libertad. El poder vuelve a "los que saben" que se agrupan en torno al Inquisidor; en ellos, los hombres encuentran competencias "depositarias de su conciencia". Se les ahorra "el grave cuidado de elegir". "Los que saben" velan por la felicidad de todos, por su pleno crecimiento, les ayudan a encontrar su placer. Incluso la muerte se convierte en el último placer, gracias a la eutanasia generalizada. "En el más allá no encontrarán más que la nada".

El secreto del Inquisidor, "nuestro secreto", es la ausencia de Dios, la nada. El Inquisidor tiene piedad

© narcea, s. a. de ediciones

de los hombres, acrecienta en ellos el sobresalto de la rebelión ante el "muro", anestesia el tormento de Dios. En *Los demonios*, Chigalev estima que será necesario organizar periódicamente revoluciones culturales bien canalizadas. "La nueva humanidad" de Marx, el "superhombre" de Nietzsche, las ateocracias del siglo XX, el eudemonismo individual de la sociedad de consumo, la "persona no responsable" de las "ciencias humanas", todo parece vislumbrado aquí. Es la visión antecrística, como dice Soloviev, la visión de un Cristo que habría sucumbido durante la tentación en el desierto, aceptando transformar las piedras en pan, fascinar las almas por sus prodigios y pacificar la tierra por una dominación universal absoluta. Un Cristo que habría descendido vencedor de su cruz o habría resucitado en un estruendo de gloria en medio de los poderosos de la tierra.

Ante la argumentación del Inquisidor, Jesús calla. Se deja insultar y hacerse prisionero. El Inquisidor, perturbado por un odio extraño, le dice: "Vete y no vuelvas más". La sociedad perfecta no crucifica al Profeta, le expulsa y prefiere ignorarlo. La gran mayoría lo hace porque está espiritualmente adormecida, gracias a sus propias drogas; otros, un puñado de hombres que creen saber, prefieren la nada. Pero a través de la nada surge lo invisible. Dostoievski muestra en el vacío, la muerte, el mal, la acción de una inteligencia: "El espíritu de la nada, de la negación, de la autodestrucción". Solo esta libertad sometida a sí misma puede dar a la nada una existencia paradójica. En definitiva, no la nada, sino el vértigo de una negación imposible.

Dostoievski evocó con acentos extraordinarios la humanidad solitaria, voluntariamente huérfana, bajo un cielo vacío. A menudo vio precisamente en esta situación un vértigo suicida: "Si se les privara a los hu-

© narcea, s. a. de ediciones

manos del infinito, no querrían vivir más y morirían de desesperación" (*Los demonios*). Pero la visión de Versilov en *El adolescente* muestra a los hombres, a menudo conscientes del vacío en que se encuentran, volverse los unos hacia los otros, amarse con una ternura desesperada, amar todas las cosas, la tierra y hasta la más pequeña brizna de hierba, para "sofocar el gran dolor de su corazón". "Encontrándose, se mirarán con una mirada profunda y llena de inteligencia, y en sus miradas habrá amor y pena".

Concluye Versilov que esta visión termina siempre con el retorno a Cristo. "Yo no podía no verle entre los hombres convertidos en huérfanos. Él venía a ellos, tendía hacia ellos los brazos diciendo: '¿Cómo habéis podido olvidarme?' Entonces una especie de velo caerá de sus ojos y resonará el himno ferviente de la nueva y última resurrección".

Si el deseo no se ha anestesiado ni transformado puede cambiarse, bajo una inspiración luciferiana de la que el "yo" es profundamente cómplice, en un intento de autodeificación. Como apunta el *Diario de un escritor*, el hombre-Dios, es decir el hombre que se diviniza a sí mismo, se enfrenta al Dios-hombre.

En el punto de partida se sitúa la negación radical de la trascendencia por la objeción del mal. Esta objeción, y el rechazo de un Dios todopoderoso y por tanto culpable, se encuentran a menudo en la obra de Dostoievski. "¿No me puede devorar sin exigir que yo bendiga a quien me devora?" pregunta Hipólito. Pero es sobre todo Iván Karamazov quien expresa con una profundidad y una coherencia terribles este rechazo radical. Rechazo de las teodiceas que escamotean lo trágico y no quieren ver en el mal sino una disonancia necesaria a la armonía, o al devenir universales, la

© narcea, s. a. de ediciones

negación de las argumentaciones –las de los amigos de Job– en que las sendas de la Providencia se corresponden con el sistema del filósofo o del teólogo… Para Iván, nada puede justificar el sufrimiento de los niños inocentes. Si Dios existiera, si fuera bueno, la vida terrena sería apacible, gozosa y clara. Puesto que todo está lleno de contradicciones absurdas para la razón y para el corazón, está claro que Dios no existe. Iván parece un Job definitivamente rebelado. Sabemos que Dostoievski, en su infancia, lloraba cuando escuchaba la lectura del libro de Job en la iglesia. Él también había perdido un hijo.

Reconoce Iván que "la crucifixión podría ser un terrible argumento", pero parece que no ve en ella, como Myshkin ante el *Cristo sepultado* de Holbein, sino la victoria de la muerte. El sentido de la victoria de Cristo sobre la muerte y el infierno, la resurrección ofrecida a todos, parece olvidada por un pietismo ante los sufrimientos de Jesús.

Queda entonces "pasar la nota" a Dios para protestar contra el desastre de la creación y, finalmente, para negar toda trascendencia.

Sin embargo, lo mismo que Dostoievski detecta *otra cosa* en la pretendida objetividad científica del "palacio de cristal", también presiente en todos los grandes negadores que introduce en escena el orgullo luciferino que no puede soportar que haya un Dios, que rechaza la condición de criatura y piensa que "el hombre solo es el ser supremo para el hombre" que aspira a la soberanía de lo arbitrario, más allá del bien y del mal. La deificación por la gracia desaparece ante la deificación por la historia o por los métodos de profundización y de pacificación. Ya en *Humillados y ofendidos* y después en *Recuerdos de la casa de los muertos*, Dostoie-

© narcea, s. a. de ediciones

vski muestra gran admiración por los hombres de poder, los que osan afirmarse, amasar la historia, aun siendo criminales. Para Raskolnikov en *Crimen y castigo*, los hombres se dividen en dos categorías: "una inferior, la de los hombres ordinarios que existen sirviendo a la procreación de seres semejantes a ellos; otra, la de los hombres que han recibido el don de pronunciar en su época una palabra nueva". Estos pueden transgredir las leyes porque son quienes las establecen, quienes, en ausencia de cualquier sentido espiritual de las cosas, deciden soberanamente. Son los "verdaderos maestros, a los que todo les está permitido". El pesar de Raskolnikov durante casi toda la novela no es haber matado sino haber sido débil: "¿Soy capaz de superarme o no?". Su arrepentimiento final, que no es necesariamente un final feliz porque sería, sin ningún derecho y como quería Chestov, encerrar a Dostoievski en su "nietzscheanismo", no viene de su debilidad, sino del encuentro con el Evangelio.

Stavroguine y Svidrigaïlov hacen pensar en Sade, en sus teorías sobre la muerte del Padre, sobre el reino de la Naturaleza como cainismo generalizado, sobre la ascesis necesaria para ser insensible al sufrimiento del otro si este sufrimiento, frente a la nada y la entre-devoración universal, me da por un instante el sentimiento agudo de existir. Me da por un instante el placer, casi el éxtasis, de tener un poco de vida en mis manos, de dominarla, torturarla, destruirla. Incluso este placer es frío, menos éxtasis que simple curiosidad, sobre el fondo de un inmenso tedio. Por tanto, Dostoievski mostró también la extraña y sombría grandeza de esos dos hombres, de los que no se dirá jamás bastante que, sobre el plano de los fantasmas, son él mismo. Svidrigaïlov, a través de la enfermedad, entrevió realmente fragmentos de otros mundos. Y Stavroguine es uno de esos

© narcea, s. a. de ediciones

"fríos" de los que dice el Apocalipsis que el Dios viviente los prefiere a los "tibios". "El perfecto ateísmo, dice Tykhon a Stavroguine, es más estimable que la indiferencia mundana… el perfecto ateísmo se sube a lo alto de la escalera, sobre el primero-último grado que conduce a la fe perfecta (toda la cuestión es saber si lo cruzará o no), mientras que el indiferente no tiene fe alguna, si no el miedo horrible, y solo a veces si es un hombre sensible".

Iván Karamazov ha teorizado más lúcidamente sobre el curso de la autodeificación. "Dado que Dios y la inmortalidad no existen, le está permitido al hombre nuevo llegar a ser un hombre-dios, aunque estuviera solo en el mundo. Podría, sin embargo, liberarse de las reglas de la moral tradicional, a las que el hombre estaba sometido como un esclavo. No existe la ley para un Dios. En todas partes donde se encuentra, está en su sitio. Donde Dios se establece, es tierra sagrada".

Por tanto, la autodeificación de Iván queda vacía y finalmente asesina. Lo que ve, es el revés de lo sagrado, la legitimidad del sacrificio humano en el sentido de la muerte de los otros y en primer lugar de ese que es por excelencia el otro y el mismo, el padre. "¿Quién no desea la muerte de su padre?". Pues, "si Dios no existe, todo está permitido".

Solo Kirilov, místico ateo, verdadero "santo del nihilismo", quiso vivir hasta el final la "tierra sagrada" y eternizarse sacrificándose a sí mismo. En él encontramos una figura profética, a la que hoy el encuentro de las espiritualidades asiáticas y el uso de drogas dan una actualidad particular… Kirilov conoce los estados en que lo invade la plenitud, una especie de eternidad: todo lo consigue aquí y ahora, de tal forma que la idea de un Dios trascedente, personal, parece des-

© narcea, s. a. de ediciones

provista de sentido, inútil. "¿Habéis visto una hoja, una simple hoja de árbol? –Sin duda–. Hace tiempo, yo vi una marchitándose, ligeramente verde todavía, podrida por sus bordes. Un golpe de viento la llevaba… una hoja, una simple hoja. La hoja es bella, todo es bello. –¿Todo?–. Todo. El hombre es desgraciado porque ignora que es dichoso. ¡Todo está ahí! ¡Todo está ahí!". En unos momentos Kirilov siente la "presencia de la eterna armonía". Es "la naturaleza en su plenitud", sin distinción entre lo terreno y lo celeste. Todo es alegría, todo es inmediato, "no perdonáis nada porque no hay nada que perdonar. No queda más que vuestro amor. Se trata incluso de algo superior al amor". Como en todas las gnosis, la "vía del conocimiento" se proclama superior a la del amor. La persona y la duración con sus responsabilidades se abolen en un estado fusional, que Dostoievski mismo pasaba al comienzo de sus crisis de epilepsia. ¿Más allá del perdón, más allá del amor? Por el contrario, mística de la esencia en el estado salvaje, a la que falta insertarse en la comunión del Dios viviente, degenera en nostalgia paradisiaca, en intuición, si no de la condición prenatal, al menos de un estado anterior a la experiencia de la conciencia personal y de la libertad. En las notas del escritor se encuentra esta descripción que parece evocar el uso de la droga: "La habitación desaparece, el espacio también, el tiempo se detiene o vuela tan rápido que una hora parece un minuto. Sin embargo, las noches pasan desapercibidas, en delicias inexpresables; a menudo, en determinadas horas, se ve el paraíso del amor o la vida entera enorme, increíble, maravillosa como un sueño, grandiosa, bella"[7].

[7] Citado por P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 203.

© narcea, s. a. de ediciones

"Los minutos de embriaguez son horribles" añade Dostoievski, y hace decir al príncipe Myshkin, "el idiota", hasta qué punto el éxtasis del "alto mal" es precario, pues no tarda en sumergirse en una innoble dislocación de todo el ser. Por su parte, Kirilov observa: "Si esto pasa de cinco segundos, el alma no puede resistir, y debe desaparecer". Entonces le viene la idea de una transformación radical, "psíquica", que permitirá al hombre eternizarse. Entrevé una especie de muerte-resurrección inmanente, no en la humilde y paciente ascesis de la fe, sino haciendo reventar brutalmente los límites de la condición terrena. Por esto, decide dedicarse lúcidamente a perseguir su éxtasis: una muerte así no será aniquilación sino transfiguración. Dios no ha existido jamás sino en la conciencia del hombre, sombra llevada por el miedo a la muerte del que la humanidad se libera a través de Kirilov. Entonces se abrirá la segunda fase de la historia humana, su fase divina. El advenimiento del hombre-Dios comenzará por la negación de la idea misma de Dios, por la conquista, a través de la muerte, de una eternidad de este mundo porque no hay otro, sino que éste puede revelarse prodigiosamente otro.

El diagnóstico de Dostoievski es formal: al término de la autodeificación no hay nada más que la desintegración y la muerte. El escritor mismo hizo la experiencia de no poder encontrar la "tierra sagrada" sino por la gracia de la cruz. Las experiencias que nos describe, y que probablemente son las suyas, no aportan la salvación. Kirilov se muere y no se transfigura; no es más que un cadáver y una pobre alma rendida al juicio y la misericordia de Dios. Myshkin está condenado a una compasión ineficaz, es incapaz de salvar, y simplemente de obrar. No conviene equivocarse: es solamente en uno de los proyectos no realizados de la novela donde

© narcea, s. a. de ediciones

"el idiota" simboliza al Inocente por excelencia, a Cristo. La obra acabada es más bien la tragedia de la dualidad no superada, de la síntesis no realizada (lo será solamente con *Los hermanos Karamazov*) entre un ágape exangüe, que representa Myshkin, y un eros sombrío y destructor, que encarna Rogojine. Este paralelismo de una luz no encarnada y de una carne no iluminada revela el fracaso de un cristianismo parcial, incompleto y como castrado: en el príncipe, se trata de "las ideas de Ginebra", de un moralismo que ignora la condición trágica del hombre, seguido de un mesianismo nacional, una "nacional-ortodoxia" surgida del olvido delirante por el Occidente; en Rogojine, es el mundo estrecho y cerrado de los "viejos creyentes" donde el ritualismo parece exasperar, puede que por compensación, las pasiones del dinero y del sexo. El asesinato de Anastasia, es el de la vida en su densidad y su ambivalencia; ella espera un amor viril, salvador, pero encuentra la ternura impotente de uno y la virilidad destructora del otro.

Svidrigaïlov y Stavroguine también se mueren. Puede que ambos se encuentren en el primer-último grado de la escala que conduce a la fe perfecta, pero en el momento en que la salvación se ofrece, ellos pierden pie. Svidrigaïlov, después de haber renunciado –¿por qué?– a violentar a la hermana de Raskolnikov, se casa con una joven que parece amarle verdaderamente, acogerle. Stavroguine encuentra a Tykhon. Ni uno ni otro escapan a la fascinación de la nada, "una sala de baño llena de telarañas". El encuentro de la pureza les hace insoportables a ellos mismos y les remite no al arrepentimiento sino al suicidio. Solo Iván Karamazov, consciente de su responsabilidad, reabierto al amor fraterno, rendido por la locura a una especie de inocencia, será salvado después de una marcha de "millones de kilómetros".

© narcea, s. a. de ediciones

Ahora bien, el deseo de Dios desconectado de Dios no puede sino devastar lo creado en una exigencia de absoluto a la que no puede responder. La muerte de Dios entraña la del hombre y su desintegración.

Aparece entonces el tema del doble, que René Girard ha abordado en un libro breve y profundo[8]. Cuando el hombre pierde su "lugar ontológico", que es la gracia, el impulso de su naturaleza, en origen vuelta hacia Dios, se convierte en un desplazamiento frenético en la prisión del yo, que se desdobla, se desintegra. "Agitación febril del yo en una jaula de espejos", decía Serge Boulgakov. Los primeros cristianos llamaban a este estado *dipsychia*, escisión del alma, viéndola como la expresión mayor del pecado.

En el límite surge el *alter ego* diabólico, lo opuesto, en el proceso de descomposición, del *alter ego* crístico que entrega al hombre a sí mismo, en el proceso de reintegración. No se trata solamente de trastornos psíquicos, sino de la intrusión de fuerzas extrañas, deífugas, de las que el escritor, contra todo romanticismo "luciferino", subraya la trivialidad, lo mismo que muestra, contra los resabios de maniqueísmo, no el vínculo con la carne sino la espantosa ex-carnación.

Es en el espacio abierto por la *dipsychia*, espacio infernal, donde el deseo de Dios, vuelto a la posesión del mundo, se convierte en una pasión idolátrica, destructora. Dostoievski reúne aquí los análisis de grandes ascetas, su concepción de la "pasión" como dialéctica de la voluptuosidad y de la muerte, la pulsión del ser desviado que da a la nada una existencia paradójica. El amor está ahí –ya que es el tejido mismo del ser–, desgarrador pero desfigurado, desfigurante, posesión torturadora, odio de sí, del otro, el ser mismo convirtiéndose en odio del ser…

---

[8] *Dostoïevski, du double à l'unité*. Plon, Paris, 1963.

© narcea, s. a. de ediciones

Es particularmente la relación padre-hijo la que resulta tocada, en la medida en que no puede realizar su más alta vocación: llegar a ser el reflejo de la patrifiliación divina, el lugar del Espíritu. En el mundo de la separación, es el lugar privilegiado del homicidio: "Todos desean la muerte de su padre. Un reptil devora al otro", dice Iván. En las novelas de Dostoievski, el homicidio del hijo por el padre –abandono, rivalidad sexual, destrucción del alma: por ejemplo, los hijos espirituales de Stépan Verkhevensky, Chatov y Lise– se entrelaza, como un reptil devora a otro, el homicidio del padre por el hijo.

La ruptura con la trascendencia opone a las generaciones, disloca la historia, entrega los hijos a las "torres de Babel" totalitarias: Para asegurar la victoria de la revolución, Chigalev prevé la eliminación de todos los que tienen más de veinticinco años. Como si la única posibilidad de un tiempo positivo, creador, se enraizara en el misterio que Jesús testimonia, el del Padre que llama a la libertad, que libera la libertad.

"El Dios de la alegría"

Toda la existencia de Dostoievski es una conversión. No hacia Jesús, a quien ha venerado siempre, sino a la verdad de Dios, del Dios hecho hombre. La conversión de Dostoievski, renovada sin cesar hasta la unidad presentida en *Los hermanos Karamazov*, es el paso de Jesús como encarnación del hombre –al permanecer en este mundo penetrará sus profundidades– a Jesús como encarnación de Dios; solamente entonces la muerte será realmente vencida y la angustia transformada en gozo.

Dostoievski siempre admiró y amó a Cristo, incluso durante su periodo positivista marcado por el pensa-

© narcea, s. a. de ediciones

miento de Biélinsky, el cual, por cierto, blasfemaba del Evangelio. Dostoievski se definía entonces, en una célebre carta a Madame von Vizine, como "un hijo del siglo, un hijo de la increencia y de la duda, hasta el presente, y lo mismo hasta la tumba". Sin embargo, añade, vive momentos en los que todo es claro y sagrado, y es entonces cuando compone un credo: "Creer que no hay nada más bello, más profundo, más amable, más razonable y más perfecto que Cristo, y que no solamente no hay nada sino que, y me lo digo con un amor celoso, no lo puede haber. Más todavía, si alguien me probara que Cristo está fuera de la verdad y si, realmente, la verdad está fuera de Cristo, yo preferiría sin dudarlo permanecer con Cristo más que con la verdad".

Así ama el joven Dostoievski a Cristo "con un amor celoso", pero la verdad permanece para él como la del "palacio de cristal". Cristo es el hombre más admirable, pero el Dios viviente está ausente: el que constituye la plenitud de la verdad, por encima de la razón, pero no contra ella.

Para descubrir en Cristo al Dios viviente y verdadero, era necesario que Dostoievski pasara por dos experiencias, inconciliables durante mucho tiempo: la angustia y la admiración. La experiencia de los confines de la muerte se inaugura en 1849 con la pena capital conmutada porque Dostoievski, conducido al patíbulo, fue agraciado en el último momento. Profundizó esta experiencia durante los años de presidio en los que hablaba sistemáticamente en términos de muerte: "la casa de los muertos", "durante cuatro años, yo he sido enterrado vivo y encerrado en un ataúd". Después, tuvo una pasión ilusoria y la muerte de su mujer, el 15 de abril de 1864. La experiencia del asombro, en cambio, con los éxtasis extraños por la epilepsia comienzan

© narcea, s. a. de ediciones

durante la deportación a Siberia, rompen el positivismo y revelan, en la profundidad de las cosas, grandes haces de luz.

Así Dostoievski se hizo doblemente sensible al misterio. Poco a poco, le atrapa la revelación del Dios-hombre, transformando la angustia en asombro, liberándolo de su carácter patológico, abriéndolo a otra luz. En esta perspectiva, el año 64 parece decisivo. Velando a su mujer muerta, Dostoievski transcribe su meditación y es difícil no encontrar en ella una fe auténtica en la divino-humanidad: "Cristo ha entrado en lo humano totalmente, y el hombre aspira a participar en el Yo de Cristo como su punto de integración, su plenitud en Dios… La naturaleza sintética de Cristo es sorprendente… Lo que ha vivido revivirá en una vida definitiva, sintética e infinita… La doctrina de los materialistas –inercia general y mecanismo de la materia– significa la muerte. La verdadera filosofía, la supresión de la inercia, es decir, el centro y síntesis de todo, es Dios y la vida eterna". Poco después, durante la noche de Pascua, en Sémipalatinsk, Dostoievski, que discutía con un amigo ateo, vivió un éxtasis parecido a los de las crisis de epilepsia, pero transformado por la revelación cristiana. Las campanas sonaban para celebrar la resurrección: "Sentí que el cielo descendía sobre la tierra y me absorbía completamente. Yo he contenido a Dios y me he sentido en todo mi ser penetrado enteramente por Él. Sí, Dios existe, yo creo"[9].

Debemos precisar que, durante su estancia en presidio, el único libro que tuvo a su disposición fue el Evangelio. Las mujeres de los "decembristas" habían distribuido a cada uno un Evangelio… "Yo guardé el mío y lo leí".

[9] Sophie Kovalevsky. *Souvenirs d'enfance*, Hachette, París, 1895.

© narcea, s. a. de ediciones

Poco a poco, en las obras de la madurez, la oposición del Dios-hombre (Cristo) y del hombre-Dios (la humanidad pretendiendo deificarse por sí misma) se convierte en central en el pensamiento del escritor. Poco a poco, también, Dostoievski deja de considerar únicamente lo espiritual como una profundidad escondida: la cruz pascual, la muerte-resurrección bautismal renovada sin cesar por la fe, es lo único que puede revelar la tierra como sacramento. Cuando en *Crimen y castigo* una prostituta lee el evangelio de la resurrección de Lázaro a un asesino, se le da una palabra de vida al ateo de hoy, más allá de un mal moralismo o de un ritualismo orgulloso. "Al acercarse el momento del milagro inaudito, se adueña de ella un sentimiento de triunfo. Su voz vibra con sonido de metal…". "No podía, el que ha abierto los ojos del ciego de nacimiento… "Y él, que es también ciego… también, en un instante, entenderá, creerá…".

Así, toda la obra de Dostoievski se convierte en una respuesta a Iván, al mismo tiempo que reemplaza la mística de la esencia de Kirilov en una perspectiva crística de resurrección y de transfiguración. El Dios viviente y verdadero es un Dios encarnado, crucificado, que descendió a los infiernos, que resucitó y nos resucita de nuestra angustia última. Su poder es el del amor que no se impone, y cuya infinita discreción, cuya aparente debilidad, dan al hombre el espacio de su libertad. Este retrato de Dios permite el orgullo y la desesperación del hombre, la intrusión del caos. Pero el Viviente, que tolera la fuerza del mal en el mundo, viene al corazón de ese mal, mezcla sus "lágrimas silenciosas" con las de los niños torturados, se deja asesinar y resucita en lo secreto para abrirnos a la posibilidad de vivir de una vida más fuerte que la muerte, de amar con un amor creador, adhiriéndonos a él, no por coacción sino por la libertad li-

© narcea, s. a. de ediciones

berada. La espiritualidad rusa ha insistido sobre el "Cordero inmolado desde el inicio del mundo" (Ap 13,8). Dostoievski pone en valor el silencio de Cristo ante Pilatos –y ante el gran Inquisidor– el rechazo de Cristo a imponerse por el "milagro, el misterio y la autoridad". En esta perspectiva, como Aliocha le hace remarcar a Iván, la figura del Jesús de la *Leyenda* aparece como una glorificación, como un icono insólito, pintado con los colores trágicos de nuestra modernidad, del Dios crucificado, liberador, amante y silencioso. El Jesús de la *Leyenda* apela a la libertad, y le da su contenido, que es el amor. "En lugar de la dura ley antigua el hombre, con un corazón libre, debe discernir el bien y el mal, no teniendo para guiarse otra cosa que tu imagen". Y esta imagen despierta en el hombre la vida verdadera: "El corazón (de Cristo) está inflamado de amor. Sus ojos emiten… la Fuerza que irradia y despierta el amor en los corazones". Él tiene sed "del libre amor y no de los favores serviles de un esclavo aterrado". En Getsemaní, y sobre la cruz, ofrece a todos la verdadera vocación del hombre, la del "hijo del sacrificio y de la libertad".

Cuando el Inquisidor divide a la humanidad en un puñado de fuertes, capaces de determinarse, y en una inmensa multitud que no puede alcanzar nada mejor que una servidumbre feliz, rompe la comunión de los santos, esos "pecadores conscientes", separa en Cristo lo divino y lo humano, olvida el anonadamiento voluntario del Dios viviente. Por eso, Dostoievski, confesando plenamente la divino-humanidad de Jesús, insiste sobre su humanidad, vivida hasta los límites de la desesperación y del abandono. La vida renovada, resucitada, es ofrecida a los que se reconocen desesperados y abandonados, y a los que solo se les pide "convertir su corazón". A cada uno, por caído que esté, por obstinado que permanezca en su rebelión, le queda la posi-

© narcea, s. a. de ediciones

bilidad de dejar "suspirar" y "gemir" en él al Espíritu. Cada uno puede responder al Amor "que irradia y despierta al amor". El pecador es a menudo "un enfermo y un niño", "el hombre subterráneo" que martillea como un loco el muro de su prisión. Es conocida la simpatía de Dostoievski por los excluidos y marginados, su certeza de que no son los olvidados de Dios. Marméladov, "cerdo" y "cerdo" complaciente, escucha la llamada amante del Señor porque no se considera digno: "Venid vosotros también. ¡Venid, los borrachos, los débiles, los pervertidos!... Los prudentes dirán: Señor, ¿por qué los acoges? Y él dirá: Si yo los acojo, es porque ninguno se ha juzgado jamás digno… Y él nos tenderá los brazos y nos tumbaremos a sus pies… y estallaremos en sollozos… ¡y comprenderemos todo! ¡Señor, venga tu reino!". Aquí vemos a Grouchenka, carne y sangre, transformada por la pureza de Aliocha: "El primero, el único, él me ha devuelto el corazón". Dimitri Karamazov, sujeto a la "fuerza de la tierra", confiesa: "Yo soy, por tanto, tu hijo, Señor, y te amo, y siento ese gozo sin el cual el mundo no podría subsistir".

A propósito de Dostoievski, se ha hablado de un cristianismo de la decadencia, "especulando sobre el perdón de Cristo". Esto supone olvidar que para él la fe comunica una vida renovada, la confianza que responde a la fidelidad de Dios capaz de un "amor activo". El contraste entre la fe ingenua de Dimitri y la negación hiper-intelectual de Iván se resuelve, en Aliocha, en la revelación del bien como plenitud del ser en la creatividad del amor. Pues, "el amor que actúa es toda una ciencia", enseña el *estarez* Zósima, no es una anarquía, una espontaneidad inestable y fusional, sino una creación perpetua, imantada por la belleza de Cristo revelada en cada hombre. Viatcheslav Ivánov y Paul Evdokimov ven el *amo ergo sum*, "amo luego yo soy", en el

© narcea, s. a. de ediciones

centro de la sensibilidad del escritor; puedo amar porque soy fundamentalmente amado por el Dios viviente, amado y liberado a la vez.

Entonces puede sonar el himno de la alegría, y es Dimitri Karamazov quien lo entona con la fuerza misma de la tierra: "¡Si se expulsa a Dios de la tierra, lo encontraremos sobre la tierra!... ¡Entonces nosotros, los hombres subterráneos, entonaremos en las entrañas de la tierra un himno trágico al Dios de la alegría! ¡Viva Dios y su gloria! ¡Yo le amo!". La tierra es lo "subterráneo" no solamente de rebeliones sino de germinaciones, la profundidad donde los "psicoanalistas de la existencia" detectan al "Dios inconsciente". La tierra son todos los gulags donde los ideólogos, sin saberlo, obligan a los mejores a ascesis decisivas que abren a veces el ojo del corazón: "Bendita seas tú, prisión", dice Solzhenitsyn. La tierra es el corazón, ese "cuerpo en lo más profundo del cuerpo" donde duerme la semilla bautismal, la semilla de luz. La tierra es la vida a menudo abierta a su fuente. Dice Aliocha a Iván: "Pienso que, antes que nada, se debe aprender a amar la vida. Ama la vida más que la lógica, como tú dices; solo entonces podrás comprender el sentido".

La victoria sobre la muerte, la transmutación de la angustia, la posibilidad del "amor activo" se fundan sobre la unidad ontológica de los hombres en la "naturaleza sintética" de Cristo, donde "todo comunica". La salvación no puede ser individual sin contradicción de los términos. La participación en el amor universal se expresa en la comunión. El hombre-en-Cristo no está separado de ningún muerto, de ningún gesto de muerte, de ninguna vida, de ningún gesto de vida. La historia es su propio pasado, el Cristo que viene, su futuro. Recibe la resurrección descubriéndose culpable por todos. "El hombre no puede cometer un pecado tan

© narcea, s. a. de ediciones

grande que agote el amor infinito de Dios". Raskolnikov mata para afirmarse; por eso se separa: *raskol* significa separación. También por eso Sonia le exige que pida perdón a todos, también a la tierra, para reintegrarse en el gran movimiento de la vida, del amor. Marcel, el joven hermano del *estarez* Zósima, muerto prematuramente pero con alegría, confía a su madre: "Cada uno de nosotros es culpable ante todos, por todos y por todo, y yo mismo más que los demás". Como la madre se inquieta y no comprende, precisa que sus lágrimas se han convertido en lágrimas de alegría: "Si yo he pecado por todos, todos me perdonarán, he ahí el paraíso". Solo nuestra integración en la vida divina por la "naturaleza sintética" de Cristo permite comprender estas palabras. Y el mismo Zósima pide amar al hombre "incluso en el pecado, pues un amor así es imagen del amor divino". Solo la experiencia de la oración y del servicio por la salvación universal y por el prójimo más próximo nos da el sentimiento de Dios y de la inmortalidad.

Macario, el errante por Dios, en *El adolescente*, aconseja orar por los que se suicidan, "por aquellos que no tienen a nadie que rece por ellos", por los que no se han arrepentido.

Sin embargo, el infierno existe y Dostoievski le da una dimensión trágica. Los condenados, enseña el *estarez* Zósima, son almas "orgullosas y feroces", "espantosas", "en total comunión con Satán y su espíritu de orgullo. Para ellos, el infierno es un infierno voluntario, en el que no podrán saciarse". Dios no cesa de llamarles, pero rechazan su perdón. "Arderán eternamente en las llamas de su propia cólera, sedientos de muerte y de nada. Pero no obtendrán la muerte". Dios y todos los pecadores conscientes y perdonados no cesan de llamarles.

© narcea, s. a. de ediciones

Culpable por todos y por todo, testigo responsable del perdón divino, el santo es también el que percibe la belleza del mundo como el icono del Reino, que venera la tierra como un sacramento. "Amad toda la creación de Dios, dice Zósima. Todo, hasta el menor grano de arena… Si amáis cada cosa, comprenderéis el misterio de Dios en las cosas". El sentimiento arcaico de un mundo viviente, teofánico, penetrado por el Soplo divino, es asumido aquí en la manifestación del Cristo transfigurado. Los animales, cuando escapan del miedo, "tienen un gozo sereno". Como dice Macario: "Por todas partes está el misterio de Dios, en cada árbol, en cada brizna de hierba". El peregrino cuenta cómo, al despertarse en pleno campo una mañana de verano, conoció como un misterio, por primera vez en su vida, el aire luminoso, la hierba, las aves, un niño en los brazos de su madre. "El corazón tembló y se asombró, pero este temor regocijó el corazón: todo está en ti, Señor, y yo mismo soy en ti. Acéptame".

En su juventud, Dostoievski había sufrido éxtasis dionisiacos (en los que terminaba siempre, como el dios, hecho jirones). Pensaba que el otro mundo no es otra cosa que la profundidad de éste. En su madurez, con el descubrimiento del Dios hecho hombre, hecho tierra, comprende que es más bien a la inversa: el otro mundo es la "luz del Tabor" (que menciona explícitamente en sus cuadernos), la luz que proviene del Inaccesible y que la encarnación y la resurrección de Cristo hacen derramar en el corazón de las cosas, alcanzando y liberando de toda ambigüedad su transparencia original. La Tierra no es la Madre de Dios, sino que es la Madre de Dios la que es también la Tierra, como enseña en un borbotón de imágenes la liturgia bizantina. Lo mismo que Cristo no es imagen del "uno mismo" dilatado en la "armonía universal",

© narcea, s. a. de ediciones

sino que más bien el "uno mismo" es la imagen de Cristo, capaz de escuchar la palabra silenciosa de las cosas para reintegrarlas en el Verbo. Pues el "Verbo está destinado a todos; todas las criaturas, hasta la más humilde hoja, aspiran al Verbo, cantan la gloria de Dios, gimen inconscientemente hacia Cristo", según las enseñanzas del *estarez* Zósima. Las experiencias ambiguas de Myshkin, de Kirilov, incluso de Svidrigaïlov, encuentran purificación y sentido en la concepción hesicasta del paraíso como estado, ahora escondido, de la creación, pero secretamente abierto en Cristo, en los "misterios" de la Iglesia: "La vida es el paraíso y nosotros estamos todos en el paraíso".

Todo culmina en ese bajar a la tierra de Aliocha. La mística de la tierra, con su profundo "paganismo" (en sentido positivo de *paganus*: campesino) encuentra aquí su plena significación cristiana. Aliocha había sido preparada por las enseñanzas de Zósima sobre la penitencia y el sacrificio necesarios para entrar en la Vida. Velando al *estarez* muerto, se adormeció, mientras que un monje leía el evangelio de las bodas de Caná; entonces se le aparece el anciano, lleno de alegría, y le invita a las bodas: "Alegrémonos, bebamos el vino nuevo, el vino de la gran alegría… ¿Por qué te sorprendes de verme? Yo he dado una cebolla y estoy aquí. Muchos solo han dado una cebolla, una cebollita… Mira nuestro Sol… Su majestad es terrible, su grandeza nos aplasta, pero su misericordia no tiene límites; por amor se ha hecho semejante a nosotros y se une a nosotros; él cambia el agua en vino, para no interrumpir la alegría de los invitados; él aguarda; los llama continuamente por los siglos de los siglos. Y nos trae el vino nuevo".

Así pues, en Cristo se celebran las bodas del cielo y la tierra, manifestadas por el cambio eucarístico del agua en vino, metamorfosis en el fuego divino de la

© narcea, s. a. de ediciones

"fuerza de la tierra". Aliocha, corazón ardiente, se despierta y sale. Tiene "sed de libertad, de espacio", de la Iglesia cósmica. Así: "Por encima de su cabeza la bóveda celeste se extiende al infinito y las calmadas estrellas brillan. Del zenit al horizonte aparece la Vía Láctea. La noche serena envuelve la tierra. Las torres blancas y las cúpulas doradas se destacan bajo el cielo de zafiro. En torno de la casa, las opulentas flores de otoño se han dormido hasta la mañana. La paz de la tierra parece confundirse con la del cielo; el misterio terrestre se une con el de las estrellas". Entonces Aliocha se prosterna y besa la tierra llorando. "Su alma temblaba al contacto con los otros mundos". Entró en la gran síntesis crística, unidad de los universos espirituales y de la tierra, de todos los hombres: "Él habría querido perdonar a todos y por todo, y pedir perdón… por los otros y por todo".

De esta "visitación", él, "débil adolescente", se levanta como un "luchador sólido para el resto de sus días". Se abre ante él un cristianismo de la transfiguración en el que son abolidos los límites protectores, incluso los mutilantes: "Tres días después, deja el monasterio, conforme a la voluntad de su *estarez*, que le había ordenado "permanecer en el mundo". Literalmente entregado al mundo por su padre espiritual, avanza entre los infanticidios y parricidios para anunciar la resurrección.

Aquí Dostoievski nos dice cosas importantes sobre la historia y la sociedad. Él mismo, en tanto que individuo no siempre inspirado –tal como se expresa por ejemplo en el *Diario de un escritor*– tanteó mucho en este campo y, debemos decir, que a menudo se equivocó. Repetidas veces no supo distinguir la nacionalidad y la Iglesia, quiso ver en el pueblo ruso el pueblo elegido, lo que no está exento, como ha notado recientemente David Goldstein, de un cierto antisemitismo:

© narcea, s. a. de ediciones

no puede haber dos pueblos elegidos, en el sentido de una elección casi étnica. La tentación del mesianismo nacional está por todas partes en el siglo XIX (como la del mesianismo social del XX) y de ningún modo es específica del Oriente cristiano; ciertamente existe la "Gran Idea" griega, pero también el mesianismo polaco, el pangermanismo, el "peso del hombre blanco" británico y, de Michelet a Péguy, un incontestable mesianismo francés. De hecho, cada nación tiene un genio propio, cada etnia descifra a su manera lo universal, pero todas deben reconocerse mutuamente, existir unidas, con la Iglesia bendiciendo y relativizando sus culturas. El Dostoievski inspirado de las grandes novelas puso en su lugar al Dostoievski tentado por el nacionalismo religioso: basta recordar, en *Los demonios*, el personaje de Chatov, tan lamentable con su "Dios ruso" que no puede siquiera confesar su fe desnuda en Dios. Es en las grandes novelas donde debemos buscar, no una enseñanza coherente, sino algunas intuiciones fundamentales.

El sentido de la historia parecer precisarse en la toma de conciencia creciente de una elección decisiva: entre el Dios-hombre y el hombre deificado por la gracia, de una parte, y el hombre-Dios, anestesiado, suicida, pero traspasado por una inmensa nostalgia, de la otra. La historia, con sus hipnosis, tiende sin cesar a encerrarse sobre ella misma. Está, entonces, como rota por las explosiones del "subterráneo" que desencadenan la violencia y el frenesí individuales contra la violencia colectiva y adormeciente de la "sociedad perfecta". Para Dostoievski, a través de esta dialéctica de unidad totalitaria y de caos, se afina la búsqueda de la conciencia humana, nostálgica del misterio, ávida a la vez de singularidad y de comunión, buscando más y más un sentido absoluto a la existencia.

© narcea, s. a. de ediciones

En este contexto, como escribía el joven amigo de Dostoievski, Vladimir Soloviev, que puede ser el prototipo de Aliocha, los cristianos serán menos numerosos y más conscientes; "todos pensadores", dice el *Breve relato sobre el Anticristo*. La Iglesia aparece como el fermento posible de la sociedad: principio de unión, fuente de la verdadera paternidad, creadora de belleza, anunciadora de una transfiguración de la tierra que es necesario preparar ya.

Hombres como Zósima, Païssius, Aliocha, son cristianos con una fuerza tal que superan el cisma entre el "sacramento del altar" y el "sacramento del hermano", cisma que permitió el nacimiento del "socialismo" a la vez como esperanza de fraternidad y antiteísmo. Las comunidades eclesiales libres y fraternas pueden, introducir en la sociedad un fermento de caridad y de comunión, "nuestro socialismo", dice Dostoievski, "la sed… de unión fraterna y universal en el nombre de Cristo". Citando a Soloviev, cuyos *Tres discursos* insisten en este aspecto del mensaje de Dostoievski, "fuera de Dios… la unidad nunca será posible", solo el Dios viviente, el Dios-Trinidad es principio de unión en la diferencia.

Nuestra sociedad, conducida a la inmanencia cerrada o a la dislocación, tiene necesidad de una legitimidad, es decir, de presencias arbitrales, paternas, capaces de pacificar la existencia, de equilibrar las tensiones inevitables, de indicar, primero con el ejemplo, la ascesis necesaria que no humilla sino que libera. A la Iglesia pertenece suscitar esas presencias de pura paternidad espiritual; de ahí el carácter profético que irradia a todos, de un Zósima, o del "monaquismo interiorizado" de Aliocha. Algunos "Aliocha" adultos, más viriles, más comprometidos con el mundo, podrían multiplicar esta gran bendición de la paternidad espiritual y dar así legitimidad a la transmisión

© narcea, s. a. de ediciones

del sentido, a la paternidad biológica que ya no es evidente. La actitud fundamental ha de ser siempre, enseña Zósima, "la humildad del amor… fuerza terrible, la más poderosa de todas".

La tercera misión de la Iglesia en la sociedad es la de testimoniar el "ideal de la belleza". El hombre tiene una sed de belleza, que solo puede saciar su alma. Pero la belleza es ambigua; aquí abajo, a menudo aparece como una magia mortal, como opacidad introducida en la transparencia de las criaturas para que se conviertan en el espejo de Narciso. Al "ideal de la Virgen" se opone el de "Sodoma", su angelismo pervertido, su malicia estéril. Solo la Iglesia puede suscitar una belleza luminosa y liberadora, una belleza de paz y alegría, un arte litúrgico que permita, como las torres y las cúpulas del santuario en el éxtasis de Aliocha, descifrar la liturgia cósmica. Solo esta belleza puede reunir y liberar la de la tierra, establecer con ella otra relación distinta de la del dominio o la aprobación. En una carta a A.V. Alexéiev en 1876, Dostoievski dice: "Cristo sabe que el hombre no solo vive de pan; si no existe también el ideal de la belleza, el hombre caerá en la melancolía, se morirá o se lanzará a fantasías paganas". Los hombres, "corren el peligro de convertirse en enemigos por odio". Corresponde a los cristianos "implantar en las almas" "el ideal de la belleza que Cristo lleva en sí mismo y en su palabra".

En fin, todo debe ser animado por la preparación de la victoria definitiva sobre la muerte y la transfiguración de la Tierra. Al final de su vida, cuando escribía *Los hermanos Karamazov*, Dostoievski estaba cautivado por el pensamiento de Fédorov, del que había conocido una de sus "memorias". Fédorov preconizó la unión de todos los vivientes en una grandiosa "obra común" en que se unirían el Espíritu y la razón, la po-

© narcea, s. a. de ediciones

tencia resurreccional de los sacramentos imantando la investigación científica y las realizaciones técnicas para "revivificar" los ancestros y reparar el parricidio involuntario del que todos los hombres son culpables, siendo la muerte la eliminación de los que sienta como inútiles. "Por qué debería yo amar vuestra humanidad futura, que no veré jamás, que no me conocerá, y que, a su vez, desaparecerá sin dejar ni huellas ni recuerdos" preguntaba un personaje de *El adolescente*.

Dostoievski no se adhiere sin más a la doctrina de Fédorov, que considera afectada de naturalismo y de inmanentismo. Sin embargo, gracias a ella, centró su espiritualidad sobre la resurrección de la carne que afirmó con vigor en una carta a N. Peterson en 1878. Distinguía, con el Apocalipsis, una "primera resurrección" que tendría lugar *sobre* y *con* la tierra. "Los cuerpos… serán diferentes de los cuerpos actuales; puede que semejantes a la carne de Cristo entre su resurrección y su ascensión… Os prevengo que nosotros… creemos en la resurrección real, literal, personal, que tendrá lugar sobre la tierra".

La preparación de la resurrección universal se convierte así en el nervio de la espiritualidad personal y eclesial, también de una acción colectiva que Dostoievski no tuvo tiempo de precisar. Cuando Aliocha constata que Iván "ama la vida", le dice: "La mitad de la tarea está hecha… Es necesario que ahora te ocupes de la otra mitad y serás salvado… Y ¿en qué consiste esa otra mitad? Hay que resucitar a los muertos que, puede ser, que no hayan estado nunca muertos". La reflexión va lejos, dirigida a cualquiera que, si no ha cometido un parricidio, lo haya pensado y justificado.

Los hermanos Karamazov, la última obra del escritor publicada el año mismo de su muerte, se termina

© narcea, s. a. de ediciones

con un dialogo entre los hijos reunidos junto a la tumba de uno de ellos –que había amado humilde y profundamente a un padre mediocre– y Aliocha, su amigo un poco más viejo:

> –¡Karamazov!, exclamó Kolia, ¿es verdad eso que dice la religión, que resucitaremos de entre los muertos, que nos volveremos a ver, todos, también Ilioucha (el niño que acababan de enterrar)?
> –Ciertamente, resucitaremos y nos volveremos a ver, nos contaremos gozosamente lo que nos ha pasado, respondió Aliocha, medio risueño, medio entusiasta.
> –¡Oh! ¡Qué bueno será! dijo Kolia.

La obra común entrevista por Dostoievski se esboza aquí en torno a unos monjes que viven en el siglo, simbolizados en Aliocha, reunión de hombres que han encontrado "el espíritu de la infancia" del que habla el Evangelio, hombres que, en la familiaridad del Padre, llevan en ellos la historia de los padres para abrirles a la esperanza. Los signos aislados de la resurrección –el gozo de los mártires, la iluminación de los santos, las grandes creaciones de justicia, de la verdad y la belleza– se unirán en una cultura, para nosotros todavía inimaginable, animada por un soplo de Resurrección,

> Dostoievski, *estarez* soñador…
> ¡Oh! ¡Qué bueno será!, dijo Kolia.

© narcea, s. a. de ediciones

COLECCIÓN ESPIRITUALIDAD
LIBROS PUBLICADOS

ALBAR, L.: *Descenso a las profundidades de Dios.*
ALEGRE, J.: *La luz del silencio, camino de tu paz.*
ÁLVAREZ, E. y P.: *Te ruego que me dispenses. Los ausentes del banquete eucarístico.*
AMEZCUA, C. y GARCÍA, S.: *Oír el silencio. Lo que buscas fuera lo tienes dentro.*
ANGELINI, G.: *Los frutos del Espíritu.*
ASI, E.: *El rostro humano de Dios. La espiritualidad de Nazaret.*
AVENDAÑO, J. M.ª: *Dios viene a nuestro encuentro.*
–*La fe es sencilla.*
–*La hermosura de lo pequeño.*

BALLESTER, M.: *Hijos del viento.*
BEA, E.: *Maria Skobtsov. Madre espiritual y víctima del holocausto.*
BEESING, M.ª y otros: *El eneagrama. Un camino hacia el autodescubrimiento.*
BIANCHI, G.: *Otra forma de vivir.*
BOADA, J.: *Fijos los ojos en Jesús.*
–*Mi única nostalgia.*
–*Peregrino del silencio.*
BOHIGUES, R.: *Una forma de estar en el mundo: Contemplación.*
BOSCIONE, F.: *Los gestos de Jesús. La comunicación no verbal en los Evangelios.*
BUCCELLATO, G.: *Tú eres importante para mí.*

CÀNOPI, A. M.: *¿Has dicho esto por nosotros?*
–y BALSAMO, B.: *Amor, susurro de una brisa suave.*
CHENU, B.: *Los discípulos de Emaús.*
CLÉMENT, O.: *Dios es simpatía.*
–*El rostro interior.*
–*Unidos en la oración.*
CUCCI, G.: *El sabor de la vida. La dimensión corporal de la experiencia espiritual.*
DANIEL-ANGE: *La plenitud de todo: el amor.*
DOMEK, J.: *Respuestas que liberan.*

EIZAGUIRRE, J.: *Una vida sobria, honrada y religiosa.*
ESTRADÉ, M.: *Shalom Miriam.*

FERDER, F.: *Palabras hechas amistad.*
FERNÁNDEZ BARBERÁ, C.: *Fuente que mana y corre.*
FERNÁNDEZ-PANIAGUA, J.: *Las Bienaventuranzas, una brújula para encontrar el norte.*
–*El lenguaje del amor.*
FORTE, B.: *La vida como vocación. Alimentar las raíces de la fe.*
FRANÇOIS, G. y PITAUD, B.: *El bello escándalo de la caridad. La misericordia según Madeleine Delbrêl.*

GAGO, J.L.: *Gracias, la última palabra.*
GALILEA, S.: *Tentación y discernimiento.*
–*Fascinados por su fulgor.*
GHIDELLI, C.: *Quien busca la sabiduría, la encuentra.*
GÓMEZ, C. (ed.): *El compromiso que nace de la fe.*
GÓMEZ MOLLEDA, D.: *Amigos fuertes de Dios.*
–*Cristianos en una sociedad laica.*
–*Pedro Poveda, hombre de Dios.*
–*Pedro Poveda y nosotros.*
GRÜN, A.: *Buscar a Jesús en lo cotidiano.*
–*Evangelio y psicología profunda.*
–*La mitad de la vida como tarea espiritual.*
–*La oración como encuentro.*

–*La salud como tarea espiritual.*
–*Nuestras propias sombras.*
–*Nuestro Dios cercano.*
–*Si aceptas perdonarte, perdonarás.*
–*Su amor sobre nosotros.*
–*Una espiritualidad desde abajo.*
GUTIÉRREZ, A.: *Citados para un encuentro.*

HANNAN, P.: *Tú me sondeas.*
HEYES, Z.: *En casa conmigo y con Dios. Guía para aceptarse.*

IZUZQUIZA, D.: *Rincones de la ciudad.*

JÄGER, W.: *Contemplación.*
–*En busca del sentido de la vida.*
–*Un camino espiritual.*
JOHN DE TAIZÉ: *El Padrenuestro... un itinerario bíblico.*
–*La novedad y el Espíritu.*
JOSSUA, J. P.: *La condición del testigo.*
JONQUIÈRES, G.: *Fitness espiritual. Ejercicios para estar en forma.*

KAUFMANN, C. y MARÍN, R.: *El amor tiene nombre.*
LAFRANCE, J.: *Cuando oréis decid: Padre...*
–*El poder de la oración.*
–*En oración con María, la madre de Jesús.*
–*El Rosario. Un camino hacia la oración incesante.*
–*La oración del corazón.*
–*Ora a tu Padre.*
LAMBERTENGHI, G.: *La oración, medicina del alma y del cuerpo.*
LÉCU, A.; PONSOT, H. y CANDIARD, A.: *Retiros en la ciudad.*
LOEW, J.: *En la escuela de los grandes orantes.*
LÓPEZ BAEZA, A.: *La oración, aventura apasionante.*
LÓPEZ VILLANUEVA, M.: *La voz, el amigo y el fuego.*
LOUF, A.: *A merced de su gracia.*
–*El Espíritu ora en nosotros.*
–*Mi vida en tus manos.*
–*Escuela de contemplación.*
LUTHE, H. y HICKEY, M.: *Dios nos quiere alegres.*

MANCINI, C.: *Como un amigo habla a otro amigo.*
–*Escuchar entre las voces una.*
–*Libres y alegres en el Señor.*
MARIO DE CRISTO: *Dios habla en la soledad. Diálogos sobre la vida espiritual.*
MARTÍN, F.: *Rezar hoy.*
MARTÍN VELASCO, J.: *Testigos de la experiencia de la fe.*
–*Vivir la fe a la intemperie.*
MARTÍNEZ LOZANO, E.: *El gozo de ser persona.*
–*¿Dios hoy? Creyentes y no creyentes ante un nuevo paradigma.*
–*Donde están las raíces.*
–*Nuestra cara oculta. Integración de la sombra y unificación personal.*
MARTÍNEZ MORENO, I.: *Guía para el camino espiritual. Textos de Ángel Moreno de Buenafuente.*
MARTÍNEZ OCAÑA, E.: *Buscadores de felicidad.*
–*Cuerpo espiritual.*
–*Cuando la Palabra se hace cuerpo… en cuerpo de mujer.*
–*Espiritualidad para un mundo en emergencia.*
–*Te llevo en mis entrañas dibujada.*
MARTINI, C. M.: *Cambiar el corazón.*
–*La llamada de Jesús.*
MATTA EL MESKIN: *Consejos para la oración.*
MERLOTTI, G.: *El aroma de Dios. Meditaciones sobre la creación.*
MONARI, L.: *La libertad cristiana, don y tarea.*
MONJE DE LA IGLESIA DE ORIENTE: *Amor sin límites.*
MORENO DE BUENAFUENTE, A.: *A la mesa del Maestro. Adoración.*
–*Alcanzado por la misericordia.*

–*Amor saca amor.*
–*Buscando mis amores.*
–*Como bálsamo en la herida.*
–*Desiertos. Travesía de la existencia.*
–*Eucaristía. Plenitud de vida.*
–*Habitados por la palabra.*
–*Palabras entrañables.*
–*Voy contigo. Acompañamiento.*
–*Voz arrodillada. Relación esencial.*
MOROSI, E.: *¿Cuánto falta para que amanezca? La "noche" en nuestra vida.*

NEVES, A: *La luz que nos ilumina.*

OSORO, C.: *Cartas desde la fe.*
–*Siguiendo las huellas de Pedro Poveda.*

PACOT, S.: *Evangelizar lo profundo del corazón.*
–*¡Vuelve a la vida!*
PAGLIA, V.: *De la compasión al compromiso. La parábola del buen samaritano.*
PEREZ PIÑERO, R.: *Nos mereció el amor.*
PÉREZ PRIETO, V.: *Con cuerdas de ternura.*
POVEDA, P.: *Amigos fuertes de Dios.*
–*Vivir como los primeros cristianos.*

RAGUIN, Y.: *Plenitud y vacío. El camino zen y Cristo.*
RAVASI, G.: *Epifanía de un misterio. La creación y las criaturas.*
RECONDO, J. M.: *La esperanza es un camino.*
RIDRUEJO, B. M.ª: *La llevaré al silencio.*
RODENAS, E.: *Thomas Merton, el hombre y su vida interior.*
RODRÍGUEZ MARADIAGA, O. A.: *Sin ética no hay desarrollo.*
RUPP, J.: *Dios compañero en la danza de la vida.*

SAINT-ARNAUD, J.-G.: *¿Dónde me quieres llevar, Señor?*
SAMMARTANO, N.: *Nosotros somos testigos.*
SAOÛT, Y.: *Fui extranjero y me acogiste.*
SCARAFFIA, L. (Ed.).: *Las otras misericordias.*
SEGOVIA, M.ª J.: *La gracia de hoy.*
SEQUERI, P.A.: *Sacramentos, signos de gracia.*
SOLER, J. M.: *Kyrie. El rostro de Dios amor.*
STUTZ, P.: *Las raíces de mi vida.*

TEPEDINO, A. M.ª: *Las discípulas de Jesús.*
TOLÍN, A.: *De la montaña al llano.*
–*Seguirle por el camino con Simón Pedro.*
TRIVIÑO, M.ª V.: *La oración de intercesión.*

UN MONJE EN LA IGLESIA DE OCCIDENTE: *Amor sin límites.*
URBIETA, J. R.: *Treinta gotas de Evangelio.*

VAL, M.ª T.: *Orantes desde el amanecer.*
VALLEJO, V.: *Coaching y espiritualidad.*
VEGA, M.: *Contemplación y Psicología.*
VILAR, E.: *La oración de contemplación en la vida normal de un cristiano.*
–*La misericordia de Dios sana.*

WOLF, N.: *Siete pilares para la felicidad.*
WONS, K.: *Sanar el corazón.*

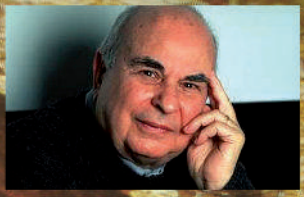
ZUERCHER, S.: *La espiritualidad del eneagrama.*

El rostro interior

La revelación bíblica, al afirmar que Dios se ha hecho rostro y que el hombre es imagen de Dios, ha privilegiado el rostro humano.

Sin embargo, hoy, la "muerte de Dios" amenaza esa faz humana despreciada por los totalitarismos y el anonimato de las grandes ciudades. Incluso el arte contemporáneo parece olvidarse de su representación.

De ahí la urgencia de una reflexión sobre el rostro que se abre a la eternidad, a lo inagotable, y que nos conducirá al "rostro de los rostros", el de Dios hecho hombre, para permitirnos descifrar en él la faz humana y el icono del hombre deificado. Además, todo rostro, por desgastado o destruido que esté, a poco que nosotros lo veamos con la mirada del corazón, se nos revela lejos de la repetición, único e inimitable.



Olivier Clément

Teólogo ortodoxo laico francés, profesor en el Instituto de Teología Ortodoxa (Instituto de Saint-Serge de París) y miembro del Instituto Ecuménico de París ha sido uno de los grandes promotores del diálogo entre los cristianos de oriente y occidente.

COLECCIÓN
ESPIRITUALIDAD
narcea